د. وائل غالى

ما بعد الاستشراق

الجزء الثانى

دار الهلال

لوحة الغلاف للفنان: سمير رافع
الخطوط للفنان: محمد العيسوى
المتابعة: عــلى حـامــــد

مقدمة

هذا هو الجزء الثانى من كتاب «مابعد الاستشراق» . وقد احتوى الجزء الأول على الفصل الأول، والفصل الثانى، أما هذا الجزء فيحتوى على الفصل الثالث والفصل الرابع والخاتمة، حيث يستكمل المؤلف البحث، من زوايته، عن مسائل العلاقة بين الشرق والاستشراق الغربى. وكانت المائة سنة الأخيرة مختبراً مهما للمسار الذى تحركت فيه حركة البحث فى هذه المسائل.

إن الاستشراق، كما هو معروف، هو دراسة من خارج الشرق الأدنى والأقصى - بما فى ذلك المغرب العربى - وهويته، ومراحل نموه، وتطوره التاريخى، وثقافته، وفكره، وفنه، وعلمه. بهذا المعنى البسيط، الاستشراق مرآة للشرق وتاريخ وجوده. لذلك كان الاستشراق الغربى ومازال يشغل حيزاً معيناً فى تاريخ العلاقات غير المتكافئة بين مجاز الشرق ورموز الغرب. «فالتاريخ العام هو على الدوام تاريخ تطورات ليست متكافئة. إن التطور اللامتكافىء عام وكونى، حتى ولو لابد أن يقوم على الجدلية ما بين

الاتجاهات العامة والتطورات اللامتكافئة التى تتجلى من خلالها هذه الاتجاهات» . إن فهم أصول العجز الذى ينتاب نظرية ما، هو شرط التوصل إلى طرح المسألة الحقيقية طرحاً محكماً. وأساس المسألة أن الاستشراق يرى الشرق بأدوات الغرب المعرفية والمنهجية الحديثة، لا بأدوات الشرق القديمة أو منطلقاته الوطنية الحديثة. وبحكم انطلاقه من أدواته فهو لا يصوغ معرفة بريئة تماما، لكن الشرق نفسه لا يكون معرفة بريئة عن الآخر نتيجة السبب نفسه، ففى الحالين انحياز. من هنا المسألة الدائمة. ومما زاد من حدة المسألة أن الاستشراق اقترن «بظاهرة الاستعمار». بعبارة أخرى، نهض تاريخ الازدهار الحقيقى للدراسات الشرقية فى قطاعىّ العالم العربى والشرق الأقصى، فى المقام الأول، على عصر التمركز الاستعمارى، عامة، وعلى السيطرة الأوروبية على «القارات المنسية»، فى أواسط القرن التاسع عشر الميلادى، ثم فى ثلثه الأخير، على وجه الخصوص. إن زاوية النظر التى اعتمدها المكتب العربى، كما قال جاك بيرك، بحق، قد وجهت دراسة مجتمعات المغرب العربى، فى الوقت نفسه الذى حددت فيه نشاطها.

الفصل الثالث:

إحداثيـــات القـــرآن

إنّ مصطلح «الإحداثي»، كما هو معروف فى العلوم الرياضية، هو عنصر من مجموعة الأعداد التى تحدد موقع نقطة فى الفراغ. فإذا كانت النقطة تقع على مستقيم ما، فإحداثى واحد يكفى لتعيينها. وإذا كانت النقطة فى مستو فيلزم إحداثيان لتعيينها. وإذا كانت فى الفراغ فيلزم ثلاثة إحداثيات. والمقصود فى بحث بيرك هو تعيين «إحداثيات» القرآن وهو، كما هو معروف فى العلوم القرآنية، عناصر من مجموعة العناصر التى تحدد موقع نص الوحي فى السياق الثقافي العام. من هنا رصد جاك بيرك ترددا متصلا لأصداء الشواهد الطبيعية، يستخلصها النص من خلق الإنسان، وتناسق الكون، ويعبر النص عنها طوراً بأسلوب الاستدلال، وطوراً بأسلوب غنائى يتصل بالشعر القديم. ويقرر البيومى ذلك بطريقته. فإن ظواهر الطبيعة وتناسق الكون ومعجزة خلق الإنسان ترددت فى القرآن لتدل العقل على إلهية هذا النظام المحكم فى التدوين. ويقول جاك بيرك من جهة أخري، إن وقت الساعة يمثل اتصالا آخر، وهو مفعم بقوة تذكير كبيرة فى كل مرة يصور فيها آثار الحساب فى الآخرة التى استبقها الوعد والوعيد، كما أنه ليس أقل حرصاً على الدعوة الدائبة لممارسة البشر مسئولياتهم مقرونة بالأمل فى السعادة فى الدنيا والآخرة معا. وقد تحدث جاك بيرك عن أن القرآن

صور نفسية الرسول ومحنه واندفاعاته كبشر. ولذلك صار القرآن سيرة ذاتية. وهذا، فى منظور البيومي، غير جديد على القاريء. فإن الله كان يواسى الرسول ويثبت قلبه، ويعدد مآثره عليه، ويشد من عزمه، وهناك مراجع عدة تبحث فى ما سمى باسم «الرسول كما تحدث عنه القران»، أو نحو ذلك.

٣- ١- بنية القرآن وتاريخيته:

حدّد علماء اللغة العربية، كما هو معروف، قواعدها بضوابط معينة، فبحثوا فى المصدر وأنواعه وفائدته اللغوية، والفعل الماضى والمضارع والأمر، وحدّدوا دلالة كل فعل وطريقة بنائه، ووظيفته فى تأدية المعنى، كما عرفوا دلائل أسماء الفاعلين والمفعولين وظرفى الزمان والمكان ومواقع التأكيد والحال والتمييز، مما أصبح موضع تطبيق عملى للنصوص القرآنية. والمفسرون تبعًا لذلك يتحدثون عن المصدر حين يقع موقعه، وحين يكون فى موضع اسم الفاعل لمزية بيانية وعن التعبير بالماضي، ولماذا جاء، وعن التعبير بالمضارع ودلالته، وموضع العلة إذا جاء الماضى فكان المضارع فى ظاهر الأمر لا فى باطنه، كل ذلك مدون مسطور فى كتب التفسير.

وقد تعجب محمد رجب البيومى أن يأتى جاك بيرك بفعل ما مبنى للمجهول مثلا جاء فى آية، فيقول إنَ من عادة القرآن

كثرة التحدث عن الفعل بالبناء للمجهول. واعترف محمد رجب البيومى أنه لم يحص تماما الأفعال المبنية للمعلوم والمبنية للمجهول، حتى يقرر هذه القاعدة عن يقين، أى حتى يقرر قاعدة كثرة التحدث القرآنى عن الفعل بالبناء للمجهول، لكن محمد رجب البيومى يعلم أن الأفعال المبنية للمعلوم أضعاف أضعاف الأفعال المبنية للمجهول. فقال جاك بيرك إنه «أما فيما يتعلق باستخدام صيغ الأفعال فنلاحظ تفضيلاً فعالاً لصالح المبنى للمجهول» ثم أتى بخمسة أمثال يرجع بها إلى مثال فى سورة البقرة، ومثالين فى سورة آل عمران ومثال فى سورة النساء، ومثال فى سورة المعارج، وأمثلة عدة فى سورة «غافر». وأثار محمد رجب البيومى السؤال : ألا يسأل بيرك نفسه عن كثرة الأفعال المبنية للمعلوم فى هذه السور التى عناها بالذات، حتى لتغرق فى محيطها الأفعال المبنية للمجهول؟ على أن المسألة ليست مسألة بناء فعل للمعلوم والمجهول، ولكنها وقوع اللفظ موقعه من المعنى المراد، مجهولا كان الفاعل أو معلومًا؟ كيف يكون اختيار المصدر بالذات وتغلبه على الفعل ناشئًا من أن المتحدث هو الله؟

ذهب الكوفيون، كما هو معروف، إلى تقرير «أن المصدر مشتق من الفعل وفرع عليه، نحو «ضرب ضربا» و «قام قياما». وذهب البصريون إلى أنّ الفعل مشتق من المصدر

وفرع عليه.»[١] ويبدو أن بيرك ذهب مذهب البصريين. وأما محمد رجب البيومى فى المخطوطة التى درسها، سطر فى هامشها كاتبها ملاحظة جيدة حول استشهاد چاك بيرك فى مسألة «البناء للمجهول»، بالآية ١٢٨ من سورة النساء : «وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ من بَعْلِهَا نُشُوزاً أَوْ إِعْرَاضاً فَلاَ جُنَاْحَ عليهمَا أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحاً وَالصّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرت الأَنْفُسُ الشّحّ وَإِن تُحْسِنُواْ وَتَتّقُواْ فَإِنّ اللّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيراً»، لأن چاك بيرك استشهد بقول الله «يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحاً» على أن الفعل مبنى للمجهول، وهو مبنى للمعلوم، لأن الفعل رباعى يضم حرف المضارعة فى أوله، فحسب بيرك أنه مبنى للمجهول، وقال كاتب التعليق، بحسب رواية محمد رجب البيومي، إنَ الاستشهاد يصح فى الآية نفسها لو وجه إلى قول الله «وَأُحْضِرَتِ الأَنْفُسُ الشّحّ»، لأن الفعل بها مبنى للمجهول. واقع الأمر أنه «قريء» : يُصَّالحا. والأصل فى يصَّالحا يتصالحا، فأبدلت التاء صادا وأدغمت فى الصاد، وأصل «يُصَّلِحاَ يُصتلحا» فأبدلت التاء صادا وأدغمت فى الصاد، وأدغمت التاء فى الصاد ولم تدغم الصاد فى التاء لأن فى الصاد زيادة صوت لأنها من حروف / الصفير، وإذا وجب إدغام أحد الحرفين في الآخر كان إدغام الأنقص صوتا في الأزيد صوتا أولي. وصُلحاً، منصوب على المصدر على

تقدير، فيُصلح الأمر صُلحاً، وإن شئت لأن صُلحاً قام مقام تَصَّالُحًا على قراءة من قرأ، يصَّالحا، وقيامه مقام إصلاحاً على قراءة من قرأ، يُصْلحا، لأن مصدر يَصَّالحا تصالح، ويصَّلحا إصِّلاح، فلما أقيم (صلح) مقامهما أعطى حكمهما.»[٢] وتصف العرب أحياناً بالمصدر، فتقول : رجل عدل بدلاً من قولهم: عادل (اسم فاعل)، وهو الأصل المعهود استعماله. والفرق الدلالي بين استعمال الصيغتين، بقوله : «وإنما انصرفت العرب عن الأصل فى بعض الأحوال إلى أن وصفت بالمصدر لأمرين: أحدهما صناعى والأمر الآخر معنوي :

١ – أما الصناعى فليزيدك أنساً بشبه المصدر للصفة التى أوقعته موقعها كما أوقعت الصفة موقع المصدر فى نحو قولك: أقائماً والناس قعود، ونحو ذلك.

٢ – وأما المعنوي، فلأنه إذا وصف بالمصدر صار الموصوف كأنه فى الحقيقة مخلوف من ذلك الفعل، وذلك لكثرة تعاطيه له واعتياده إياه».

والأمر الدلالي هو بيت القصيد. وتتجلى فيه القيمة الدلالية. فأحياناً نقول لشخص ما: أنت شرير! فيغضب. وإذا أردنا أن نبالغ فى الأمر ونؤكده، نقول له : أنت الشر نفسه! فيزداد غضبه، ويحنق أكثر، لأننا استعملنا الشر نفسه

وألصقناه بالمخاطب، أو كأن المخاطب أصبح مصدراً للحدث نفسه، أو هو صورة مجسمة فيه. ولولا استعمالنا المصدر لما ظفرنا بهذا المعني، ونجد فى «المحتسب» إدراكاً واعياً من ابن جنى لاستعمال المصدر فى الوصف، وينفذ إلى القيمة الدلالية الحقيقية فى هذا الاستعمال، وذلك فى توجيهه قراءة مجاهد وابن روق الآية : «يومئذ يوفيهم الله دينهم الحق»، حيث يقول أبوالفتح: «الحق هنا وصف لله سبحانه، أي: يومئذ يوفيهم الله الحق دينهم. وجاز وصفه تعالى لما فى ذلك من المبالغة، حتى كأنه يجعله هو هو على المبالغة، فهو كقولنا: رجل خصم وقوم زور». فالمصدر ذو وظيفة دلالية صرفية أبلغ من استعمال غيره فى الوصف. وسواء كان غير الوصف اسم فاعل كما سبق، أواسم مفعول كقول ابن جنى : «فقراء الجماعة: (كانت رتقاً)، كأنه مما وضع من المصادر موضع اسم المفعول. كالصيد فى معنى المصيد، والخلق بمعنى المخلوق. وأما رتقاً (بفتح التاء) فهوالمرتوق أى كانت شيئاً مرتوقاً». وهكذا لا ينوب المصدر عن اسم الفاعل، أو اسم المفعول وحسب، وإنما يبالغ فى دلالتها حين يستعمل بدلاً منهما. وكما تكون المبالغة فى الدلالة بالوصف بالمصدر ذلك يعطى ابن جنى هذه المبالغة مورفيم الواو والتاء الزائدتين فى مثل «ملكوت فعلوت: زادوا الواو أو التاء للمبالغة بزيادة اللفظ،

ولا يطلق الملكوت إلا على الأمر العظيم، ونظير الجبروت والرغبوت والرهبوت، ومنه عندنا الطاغوت هو فعلوت من الطغيان، إلا أنه قلب، وأصله طغوت». ومثل ذلك للدلالة على المبالغة فى المعنى ما بينه ابن جنى من وظيفة دلالية لوجود الهاء فى الصفات التى يتفق فيها المذكر والمؤنث، وتنبيهه على أن هذه الهاء ليست مورفيماً لتأنيث الصفة لتوافق الموصوف، وإلا ما استطعنا أن نصف المذكر بهذه الصفة. وإنما الهاء مورفيم مستعمل لمعنى آخر، وذلك للدلالة على المبالغة فى الصفة، سواء كان الموصوف مذكراً أم مؤنثاً، فهو يعطى مورفيم الهاء قيمة صرفية دلالية فى قوله: «اجتماع المذكر والمؤنث فى الصفة المؤنثة، نحو: رجل علامة وامرأة علامة، ورجل نسابة وامرأة نسابة.... ورجل فروقة وامرأة فروقة. وذلك أن الهاء فى نحو ذلك لم تلحق لتأنيث الموصوف بما هى فيه، وإنما لحقت لإعلام السامع أن هذا الموصوف بما هى فيه قد بلغ الغاية والمبالغة سواء كان ذلك الموصوف بتلك الصفة مذكراً أم مؤنثاً». ويستدل على ذلك بقوله متابعاً: «يدل على ذلك أن الهاء لو كانت فى نحو امرأة فروقة، إنما لحقت لأن المرأة مؤنثة، لوجب أن تحذف فى المذكر، فقال: رجل فروق، كما أن التاء نحو امرأة قائمة وظريفة لما لحقت لتأنيث الموصوف حذفت مع تذكيره فى نحو: رجل ظريف وكريم».

وهكذا أخرج مورفيم الهاء عن أصله فى التأنيث ليؤدى وظيفة دلالية فى الصيغة. ويقع هذا المعنى لهذه الهاء أوالتاء فى صيغة «مفعلة». فهذه الصيغة تفيد الشيوع والكثرة من موضعين، كما يقول ابن جنى «أحدهما المصدرية التى فيه، والمصدر إلى الشياع والعموم والسعة. والآخر التاء، وهى لمثل ذلك كل رجل راوية وعلامة ونسابة وهذرة، ولذلك كثرت المفعلة لإرادة المبالغة». وقد مثَّل لذلك لقولهم مثعلة أى كثيرة الثعالى، ومنه الحق مجدرة ومختلفة ومقمنة. وهكذا، أخرج ابن جنى هذه الوظيفة الدلالية لمورفيم الهاء أوالتاء، عدا إفادتها التأنيث فى مواضع أخرى. إن مورفيم الألف والتاء فى جمع المؤنث السالم يدل على القلة، وذلك فى توجيهه قراءة طلحة. «فالصوالح قوانت حوافظ للغيب»، حيث التكسير هنا أشبه لفظاً بالمعني. يراد هنا معنى الكثرة، لا صالحات من ٣ إلى ١٠، ولفظ الكثرة أشبه بمعنى الكثرة من لفظ القلة بمعنى الكثرة، والألف والتاء موضوعتان للقلة. وعليه يفضل استعمال جمع التكسير للدلالة على الكثرة، لا جمع المؤنث السالم، لأنّ مورفيم الألف والتاء فيه يقلل من دلالته العديدة، إذ تدل على الأعداد من ٣-١٠ فى أغلب الأحوال.

٣-٢- استقلال نظام القواعد:

رأى جاك بيرك فى هذا «المجهول» رهبة نفسية يحاول

النص إنزالها في نفوس المشركين، بينما يقتصر «البناء للمجهول»، بحسب محمد رجب البيومي، على بعده النحوى وحسب. فلا تعدو الحركات الإعرابية، كما هو معروف، أن تكون حركات يحتاج اليها في الكثير من الأحيان لوصل الكلمات بعضها ببعض في الكلام المتصل. لذلك جاز سقوطها في الوقف وجاز سقوطها في بعض المواضع من الشعر(٣).

هذا ما يبين من بحث علم اللغة المعاصر في «عناصر التركيب البنيوي»، وفي «البنى النحوية». وكانت إحدى أهم الأوليات في نظريته البنيوية لمسائل التراكيب النحوية، هو نقل كلمة من مقولات نحوية إلى مقولات نحوية أخري. وفي مجموعة كتاب عصام، تمثيلا لا حصرا، يصبح اسم عصام تركيبيًا، صفة نعتية مثلما هي الحال في الكتاب الأحمر، مع أنه ليس صفة من الناحية الصرفية، فإنه يكتسب الصفة التركيبية، أيّ القيمة الوضعية أو النعتية. إذن، إن مفهوم النقل يبين أنه لا يمكن أن يقتصر عمل اللغة على المعطيات الصرفية، وأنه يكمن، في الوقت نفسه، في الأوليات التركيبية.

من هنا أكد تسنيار Tesnire أن النقل هو من أهم الأوليات التي يستقل بها الاستقلال البنيوى والدلالي. وقد تتحقق تراكيب عدة من الجمل باستبدال مقولات نحوية، من دون الاستعانة بمعنى من خارج النظام اللغوي. وإذا كان

تسنيير قد شدد على استقلال المستوى البنيوى والدلالي، فذاك لأن التحول يتم بين مقولات نحوية، مؤديًا إلى تحولات في الوظائف وإلى احتمالات بنيوية أخرى - وليس بين مقولات صرفية أو معجمية. غير أن ذلك لا يلغى وجهة النظر التى تعزو إلى الأوليات المشتقة/الثانية القدرة على إنتاج دلالات لغويًا. النقل هو إذًا الظاهرة التى تؤسس لتحقيق أى تركيب جملى كان باستخدام مقولات أساسية، أى أنواع كلمات أصلية. وبفضله لا يبقى الشخص المتكلم أبدًا فاغر الفم، من دون التمكن من إتمام جملته. من هنا يبين تسنيير استقلال مستويات تجربة النقل. ووصف استقلال المستويات كسمة أساسية من سمات اللغة التى تمنح العقل المقدرة الفكرية. ولئن كان التركيب مستقلاً عن علم الدلالة، فهو يتفق مع إعداد الدلالات ولا يمكن استبعاده من البحث الدلالي. من هنا فإن النقطة التى يظهر عندها الفصل النظرى بين التركيب وعلم الدلالة ترد إلى ارتباطهما، وإلى ضرورة فهم حركة التدليل أكثر من بيان المستويات والبني. ويظهر فهم الحركة هذا حتى الآن من الزاوية التركيبية، إذ بواسطة صفات نحوية نحاول أن نتبين كيف يتم المعنى مع اللغة. من هنا يصل التركيب إلى استقلاله. ويصير بوضوح موضوع النظرية اللغوية مع تصور اشتقاقى للغة. ويستند التمييز بين البنية العميقة-التفسيرات

الدلالية، والبنية السطحية–التفسيرات الصوتية إلى تحويل البنية العميقة إلى البنية السطحية. وهو تحويل يجرى تبعا للقواعد النحوية. فإن الدور الحاسم موكول إلى التركيب باعتباره عملية تحويلية متميزة للغة، وأولية ملازمة للغة البشرية بوجه عام، تزاوج بين الصوت والمعنى ليس من ناحية تمييز العلامات وحسب، إنما من جهة صياغة العبارات وفهمها.

وفى هذا السياق، تنهض العلاقة بين التركيب وعلم الدلالة على تطور النظرية بالذات، أى فهمها الأول هو تفسير تولد الجمل النحوية للغة ما، وهى لا تنطوى على أى هدف دلالي. والحال أن الجمل المتحققة تشتمل غالبًا على خصائص دلالية لا تندرج فى بنيتها التركيبية. وكان البعض يجيز حذف الحركات الإعرابية فى بعض المواضع، ولا يرى فى هذا مساسا بالمعنى(٤). وذلك أنه يوجد فى الكلام أن المعنى يدعو إلى أمر، والإعراب يمنع عنه، قالوا : والتمسك بصحة المعنى يؤول لصحة الإعراب، وذلك كما فى الآيتين : «إِنَّهُ على رَجْعِه لَقَادِرُ» (٨) «يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ» (٩) (سورة الطارق)، فالظرف الذى هو «يَوْمَ» يقتضى المعنى أن يتعلق بالمصدر الذى هو «رَجْعِ»، أى أنه «على رَجْعِه» فى ذلك اليوم «لَقَادِرُ»؛ لكن الإعراب يمنع منه لعدم جواز الفصل بين المصدر ومعموله

بأجنبي، فحينئذ يجعل العامل فيه فعلا مقدرا دل عليه المصدر. وكذا فى الآية : «إِنّ الّذينَ كَفَرُواْ يُنَادَوْنَ لَمَقْتُ اللّه أَكْبَرُ مِن مّقْتِكُمْ أَنفُسَكُمْ إِذْ تُدْعَوْنَ إلى الإيمان فَتَكْفُرُونَ» (سورة غافر، الآية ١٠)، فالمعنى يقتضى تعلق » إِذْ « بالمقت، والإعراب يمنعه للفصل بين المصدر ومعموله بالخبر، فيقدر له فعل يدل عليه المقت. وكذلك فى الآيات : «أَفَلاَ يَعْلَمُ إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ» «وَحُصِّلَ مَا فِي الصّدُورِ»، «إِنّ رَبّهُم بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لّخَبِيرٌ» (سورة العاديات، الآيات ٩-١٠-١١)، فالمعنى أن العامل فى إذا « لخَبِيرٌ »، والإعراب يمنعه؛ لأن ما بعد » إِنّ « لا يعمل فيما قبلها، فاقتضى أن يقدر له العامل(٥). ومن العلماء من اعتبر الحركات الإعرابية دلائل على المعني، وأبى المُبَرَّدُ وغيره إباءً شديدا حذف الحركات الإعرابية. فلفظ الإعراب» «مأخوذ من قولهم» أعرب عن نفسه «إذا بين ما فى ضميره، فإن الإعراب إيضاح المعني»(٦). وقال سيبويه، فى بعض المواضع(٧)، باختلاف الألفاظ لاختلاف المعاني، كحجة لاختلاف الإعراب للمعاني، كما خالفوا بين الألفاظ للمعانى نحو : ذهب وجلس كذلك أكرمنى أخوك، وأكرمت أخاك. هما يختلفان. وكذلك فرق بين الفاعل والمفعول به، والمضاف والمضاف اليه فى الإعراب، إذ اختلفت معانيهن(٨). ومن فوائد معرفة إعراب القرآن «معرفة المعني، لأن الإعراب يميز المعانى

ويوقف على أغراض المتكلمين.»(٩) ومنذ رُويت قراءة أبى عمرو بن العلاء (٦٨-١٥٤ هجرية / ٦٨٨-٧٧٤م)، العلم المشهور فى علم القراءة واللغة العربية وأحد القراء السبعة الذين أجمعت الأمة على تلقى القراءات عنهم بالقبول، وكان أبو عمرو إمام البصرة ومقرئها، روى أن له كتاب «القراءات»، أقول إنه منذ رُويت قراءة أبى عمرو بن العلاء، بتسكين أواخر الكلمات فى عشرات من الآيات القرآنية، والخلاف محتدم بين النحاة وقراء القرآن.

فالنحاة لا يرون جواز حذف الحركات الإعرابية إلا فى الوقف، ويرون أن ما يروى عن أبى عمرو ليس حذف الحركة، بل اختلاسها. كان أبو عمرو إذا التقى الحرفان وهما من كلمتين على مثال واحد متحركين أسكن الأول وأدغمه فى الثاني، ولا يبإلى أكان ما قبل الأول ساكنا أو متحركا بعد أن لا يكون من المضاعف مثل : «أُحلّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصيّام الرّفَثُ إلى نسَآئكُمْ هُنّ لبَاسٌ لّكُمْ وَأَنْتُمْ لبَاسٌ لّهُنّ عَلمَ اللّهُ أَنّكُمْ كُنتُمْ تَخْتانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عليكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشرُوهُنّ وَابْتَغُواْ مَا كَتَبَ اللّهُ لَكُمْ وَكُلُواْ وَاشْرَبُواْ حَتّى يَتَبَيّنَ لَكُمُ الخَيْطُ الأبْيَضُ منَ الخَيْط الأسْوَد منَ الْفَجْر ثُمّ أَتمّواْ الصّيَامَ إلى الّليْل وَلاَ تُبَاشرُوهُنّ وَأَنْتُمْ عَاكفُونَ فى المَسَاجد تلْكَ حُدُودُ اللّه فَلاَ تَقْرَبُوهَا كَذَلكَ يُبَيّنُ اللّهُ آيَاته للنّاس لَعَلّهُمْ يَتّقُون» (سورة

البقرة، الآية ١٨٧)، فإنه كان لا يدغم هذا الجنس لأنَ فيه إدغاما[١٠]. هكذا يرى النحاة أن ما يروى عن أبى عمرو ليس حذف الحركة بل اختلاسها، تمسكا منهم بالحركات الإعرابية، وتنزيها بقراء أبى عمرو العربى الوحيد بين القراء السبعة عن وصف قراءته أحيانا بالإسكان. وكان المُبَرَّد من غلاة النحاة فى هذا السياق فكان يصف قراءة أبى عمرو «باللحن». وتجاوز جاك بيرك ذلك الموضوع إلى آيات ليس فيها فعل مبنى للمجهول بدعوى أن ضمير الغائب فيها قد حل محل المجهول، واستشهد بسورة «الأنعام»، الآية : ١٢٨ : «وَيَوْمَ تَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً يَامَعْشَرَ الجِنّ قَد اسْتَكْثَرْتُمْ مّنَ الإنْسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُم مّنَ الإنْسِ رَبّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَغْنَا أَجَلَنَا الّذِى أَجّلْتَ لَنَا قَالَ النّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إلاَّ مَا شَاءَ اللّهُ إنّ رَبّكَ حَكِيمٌ عليمٌ»، واستشهد بيرك بالآية على أن ضمير الغائب يحل محل المجهول من دون ذكر الفاعل. فضمير الغائب فى قول الآية (قَالَ النّارُ) يعود على الله الذى بدأت الآية بالحديث عنه فى قوله «وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ» المسبوق بالآية ١٢٧ من سورة «الأنعام» : «لَهُمْ دَارُ السّلاَمِ عِندَ رَبّهِمْ وَهُوَ وَلِيّهُمْ بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ». وإذا دعا الضمير على مذكور فقد صار معلومًا لا مجهولا. وأورد بن الأنبارى أن «وَيَوْمَ» منصوب «بفعل مقدر»، وتقديره «اذكر يوم نحشرهم».

وجميعا، منصوب على الحال من الهاء والميم فى «نحشرهم». وأجاز أن يكون «المثوي» مصدرا بمعنى الثواء وهو الإقامة، وأجاز أن يكون مكانا، أى مكانا للإقامة، فإذا كان مصدرا كان هو العامل فى الحال فى قوله : »خالدين فيها«، ويكون المصدر مضافا إلى الفاعل، أيّ، النار مكان إقامتكم فى حال الخلود. وإذا كان مكانا لم يكن هو العامل فى الحال، لأن المكان لا يعمل فى شيء، وكان العامل فى الحال معنى الإضافة، لأن معناه المضامة والمماسة(١١).

ثم ذكر جاك بيرك كيف جاء المصدر فى بدايات السور المكية القصيرة التى تندفع معانيها فى شكل عاصف، ويحار بيرك حين يجد اسم الفاعل مجموعًا جمع مؤنث سالم ليتبعه المصدر على نحو ما فى «المرسلات» «وَالْمُرْسَلاَتِ عُرْفا»(١)، و«الذاريات»، «وَالذّارِيَاتِ ذَرْواً»(١) «والعاديات» «وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحاً»(١). وقد يرى القاريء أن بيرك ذكر «المرسلات» فى عداد اسماء الفاعلين المتبوعة بالمصدر، و«المرسلات»، لدى محمد رجب البيومي، اسم مفعول لا اسم فاعل. والواو، كما هو معروف، واو القسم. والذاريات، صفة «لموصوف» محذوف وتقديره، ورب الرياح الذاريات. فحذف الموصوف، وجواب القسم (إنما توعدون لصادق)(١٢). إن جعلت (والمرسلات) بمعنى الرياح، كان (عُرْفاً) منصوبا على الحال. وإن جعلت

(المرسلات) بمعنى الملائكة، كان (عُرْفاً) منصوبا بتقدير حذف حرف الجر، وتقديره: والمرسلات بعرف، أيّ بمعروف[١٣]. «والعاديات»، كما هو معروف، جر بواو القسم، علامة الجر كسرة التاء، و «العاديات» الخيل، وقيل الإبل، واحدتها عادية، قال العجيز :

ألم تعلمى بالحى سفلى ديارهم
بفلج وأعلاها بصارة والقهر
وللعاديات القهقرى بين رية وبين
الوحاف من كمات ومن شقر

وكمات جمع كميت لم يجده بن خالويه إلا فى شعر العجيز هذا، والعاديات هى الخيول. قال سلامة بن جندل :

والعاديات أسابى الدماء بها كأن أعناقها أنصاب ترجيب

والأنصاب حجارة كان يذبح عليها فى الجاهلية، وترجيب : تعظيم.

والعاديات أيضا الحروب، واحدها عادية. قال سلامة أيضا :

يجلو أسنتها فتيان عادية لا
مقرفين ولا سود جعابيب

الجعابيب الضعاف، الواحد جعبوب، والأسابى الطرائق.»[١٤] وفى هذا الموضع يذكر چاك بيرك أنه إذا نظر

إلى الشعر الجاهلى لا يجد أنواع المصدر هذه، ثم استشهد بقول النابغة :

أَعطي لِفارِهةٍ، حُلْوٍ توابِعُها

مِن المواهِبِ، لاتُعطى، علي نكدِ

وذكر ابن السِّكِّيتِ (١٨٦ ٢٤٤ هجرية/ ٨٠٣ - ٨٥٩ م) أن هذا البيت من زيادة ابن الأعرابى (١٥٢ ٢٣٢ هجرية/ ٧٧٠ ٨٤٨ م). وقال النحاس : «وأنشد المفضل بيتا، لم يروه الأصمعي، ولا الأثرم». وهو فى الديوان مع الأبيات ٣٣-٣٦ بعد البيت ,٢٦ والمقصود فى البيت : لا أرى فاعلا فى الناس يشبهه. ويروى : «على حسد». ويروى : «حلو توابعها» على الابتداء والخبر، والمبتدأ والخبر فى موضع جر. وليست «لِفارِهةٍ» هنا من صيغ اسم الفاعل، ولكنها تدل على المصدر وهو الفراهة. والبيت متعلق بما قبله حيث قال النابغة فى مدح النعمان :

ولا أري فاعلاً في الناس يشبهه

ولا أحاشى من الأقوام من أحد

أى أن الشاعر لا يرى إنسانًا جوادًا يشبه الممدوح، جوادًا أحسن عطاء للناقة الفارهة الكريمة مع توابعها من المواهب الحلوة. ومعنى اسم الفاعل هنا صريح، ولا يدل على المصدر بحال، ولكنه الفهم الذى انفرد به چاك بيرك. وأراد چاك بيرك

أن يتحدث عن رهبة المصدر المسبوق باسم الفاعل فى أوائل السور القصار، فقال عن العاديات والموريات فى أوائل السور القصار، والمغيرات، إنها تنطوى على صخب يجاوز الواقع فى صوره. وهذا ما لم يتمكن الطبرى من تفسيره وإن استطاع الإحساس به، والسورة فى مفتتحها تصور الخيل المغيرة المندفعه ذات الصوت المرهب، وقد ضربت سنابكها الأرض فأشعلت النار لتباغت الأعداء، فإذاً كان الموقف موقف حرب، والخيل مقبلة على ساحة الهول ذات الضجيج الصارخ.
وواقع الأمر أن الكوفيين قد ذهبوا، كما هو معروف، «إلى أن المصدر مشتق من الفعل وفرع عليه، نحو »ضرب ضربا، وقام قياما». وذهب البصريون إلى أن الفعل مشتق من المصدر وفرع عليه. أما الكوفيون فاحتجوا بأن قالوا : إنما قلنا إن المصدر مشتق من الفعل لأن المصدر يصح لصحة الفعل ويعتل لاعتلاله، ألا ترى أنك تقول «قاوم قواما» فيصح المصدر لصحة الفعل، وتقول «قام قياما» فيعتل لاعتلاله، فلما صح لصحته واعتل لاعتلاله دل على أنه فرع عليه. ومنهم من تمسك بأن قال : الدليل على أن المصدر فرع على الفعل أن الفعل يعمل فى المصدر، ألا ترى أنك تقول «ضربتُ ضربا» فتنصب ضربا بضربت، فوجب أن يكون فرعا له؛ لأن رتبة العامل قبل رتبة المعمول؛ فوجب أن يكون المصدر فرعا على الفعل. ومنهم

من تمسك بأن قال : الدليل على أن المصدر فرع على الفعل أن المصدر يذكر تأكيدا للفعل، ولاشك أن رتبة المؤكد قبل رتبة المؤكد؛ فدل على أن الفعل أصل، والمصدر فرع. والذى يؤكد ذلك أننا نجد أفعالا ولا مصادر لها، خصوصا على أصلكم، وهى نعم وبئس وعسى وليس وفعل التعجب وحبذا، فلو لم يكن المصدر فرعا لا أصلا لما خلا عن هذه الأفعال؛ لاستحالة وجود الفرع من غير أصل» (١٥)

٣ - ٣- مفهوم الدين «الحق» :

قال محمد رجب البيومى إنّ جاك بيرك قال إنّ القرآن قد جاء ليحارب المشركين والمنافقين والكفار، وهم الذين سينتصر عليهم، أما أهل الكتاب فهم مثل المسلمين أصحاب الدين الحق وما جاء القرآن ليخالفهم فى شىء. انتهى جاك بيرك إلى القول بأن دين الحق لا يعنى الإسلام وحده ولكن يعنى المسيحية واليهودية. لقد اعتمد جاك بيرك هذه الآيات الثلاث:

١ - تقول الآية ٣٣ من سورة التوبة : «هُوَ الَّذِيَ أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىَ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ».

٢ - وتقول الآية ٩ من سوره الصف : «هوَ الَّذِيَ أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىَ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ».

٣ – وتقول الآية ٢٨ من سورة الفتح : «هُوَ الّذِيَ أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىَ وَدِينِ الحْقّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدّينِ كُلّهِ وَكَفَىَ بِاللّهِ شَهِيداً».

وذكر جاك بيرك هذه النصوص ليعقب عليها بقوله : «وقد قرأ المفسرون الآيات مدفوعين بنزعة انتصارية رخيصة، كما لو كانت تقول (على كل الأديان) ! وليسمحوا لى أن أقول إن النحو لا يسمح بقراءتهم» !! والمبتدئون فى علم النحو يعرفون أن كلمة (كله) فمعناها الأديان جميعها دون استثناء. أما التفسير الذى ذهب اليه جاك بيرك فهو أن الدين الحق، يشمل المسيحية واليهودية، وقد أرسل الله محمداً به أيضاً، فالأديان الثلاثة فى مرتبة واحدة لأنها جميعها دين الحق، أما الذى سيظهر عليه الإسلام من الأديان فهو أديان المشركين والكفار والمنافقين. لقد تناسى جاك بيرك تماماً بحسب محمد رجب البيومي، قول الآيتين : «يَأَهْلَ الْكِتَابِ لاَ تَغْلُواْ فِي دِينِكُمْ وَلاَ تَقُولُواْ عَلَى اللّهِ إِلاّ الحْقّ إِنّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَىَ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مّنْهُ فَآمِنُواْ بِاللّهِ وَرُسُلِهِ وَلاَ تَقُولُواْ ثَلاَثَةٌ انتَهُواْ خَيْراً لّكُمْ إِنّمَا اللّهُ إِلَـَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَن يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لّهُ وما فِي السّمَاوَات وَمَا فِي الأرْضِ وَكَفَىَ بِاللّهِ وَكِيلاً» (سورة النساء الآية ١٧١) «لّن يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْداً للّهِ وَلاَ الْمَلاَئِكَةُ الْمُقَرّبُونَ وَمَن يَسْتَنْكِفْ عَنْ عِبَادَتِهِ

وَيَسْتَكْبِرْ فَسَيَحْشُرُهُمْ إِلَيهِ جَمِيعا» (سورة النساء، الآية ١٧٢).

فقد نزلت هذه الآية فى محاجة النصارى بعد محاجة اليهود وإقامة الحجة عليهم، فقد غلت اليهود فى تحقير عيسى وإهانته والكفر به، ففرطوا كل التفريط، فغلت النصارى فى تعظيمه وتقديسه، فأفرطوا كل الإفراط، فلما دحض الله شبهة أولئك فقال بدحض شبهة هؤلاء. فالقرآن صريح فى أنّ أهل الكتاب آثمون. فاليهود قد أنكروا نبوة عيسى، وجحدوه، وادعوا قتله، وقد ناقشهم الله فى ذلك، وذلك فى الآيات الواردة عن اليهود : «فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِّيثَاقَهُمْ وَكُفْرِهِم بَآيَاتِ اللّه وَقَتْلِهِمُ الأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَبَعَ اللّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلاَ يُؤْمِنُونَ إِلاّ قَلِيلاً» (سورة النساء الآية ١٥٥)، «وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَى مَرْيَمَ بُهْتَاناً عَظِيماً» (سورة النساء الآية ١٥٦)، «وَقَوْلِهِمْ إِنّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللّه وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِن شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنّ الّذِينَ اخْتَلَفُواْ فِيهِ لَفِي شَكّ مّنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلاّ اتّبَاعَ الظّنّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينا» (سورة النساء الآية ١٥٧). وهؤلاء هم اليهود، وقد حكم الله بكفرهم صراحة.

وأما المسيحيون فقد قالوا بألوهية المسيح وبالتثبيت، وقد صدر الحكم بكفرهم في الآية: «لَقَدْ كَفَرَ الّذِينَ قَالُوَاْ إِنّ اللّهَ

هُوَ الْمسيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمسيحُ يَابَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُواْ اللّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَن يُشْرِكْ بِاللّه فَقَدْ حَرَّمَ اللّهُ عَلَيهِ الجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النّارُ وَمَا للظّالمينَ منْ أَنصَارٍ» (آية ٧٢ المائدة)، «لّقَدْ كَفَرَ الّذين قَالُوَاْ إنّ اَللّهَ ثَالثُ ثَلاَثَة وَمَا منْ إلَـه إلاّ إلَـهٌ وَاحدٌ وَإِن لّمْ يَنتَهُواْ عمّا يَقُولُونَ لَيَمَسّنّ الّذينَ كَفَرُواْ منْهُمْ عَذَابٌ أَلِيم» (آية ٧٣ سورة المائدة). ومن هذا الوادى قول الآية : «قُلْ يَأَهْلَ الْكتَاب تَعَالَوْاْ إلى كَلَمَة سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاّ نَعْبُدَ إِلاّ اللّهَ وَلاَ نُشْرَكَ به شَيْئاً وَلاَ يَتّخذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مّن دُونِ اللّهِ فَإِن تَوَلّوْاْ فَقُولُواْ اشْهَدُواْ بِأَنّا مُسْلِمُونَ» (آل عمران آية ٦٤).

وقال الزمخشري في تفسير ذلك : «اشهدوا بأنا مسلمون، أى لزمتكم الحجة، فوجب عليكم أن تعترفوا وتسلموا بأننا المسلمون دونكم، ومعناه اشهدوا واعترفوا بأنكم كافرون حيث توليتم عن الحق بعد ظهوره». وقد بدأ چاك بيرك فيقول فيما كتبه تحت عنوان «الحقيقة في المقام الأول» إن قصر «دين الحق» على الدين كله يقلق بال التقليديين، ولكن حقًا ليس الأمر كذلك بالنسبة للصوفى. ولم يدر محمد رجب البيومي المراد بالتقليديين، ولكن الذى علمه أنه لا يقلق بال أحد ما، لأنه مرفوض تمامًا من الجميع. أما الصوفيون فلا يختلفون عن غيرهم فى هذا الاتجاه.

ويقف جاك بيرك عند الآية ٣٦ فى سورة هود «وَأُوحِيَ إلى

نُوحٍ أَنَّهُ لَن يُؤْمِنَ من قَومِكَ إِلاَّ مَن قَدْ آمَنَ فَلاَ تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ»، والآية : «وَمَا أَنتَ بِهَادِي الْعُمْيِ عَن ضَلالَتِهِمْ إِن تُسْمِعُ إِلاّ مَن يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُم مُّسْلِمُون» (الآية ٨١ من سورة النمل)، والآية «وَفِي الأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ» (الآية ٢٠ من سورة الذاريات)، والآية : «إِنّ الّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللّه لاَ يَهْدِيهِمُ اللّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (سورة النحل الآية ١٠٤)، ويتساءل جاك بيرك بعد سرد هذه الآيات : «أهو قدر؟ أهو جبرية؟» ثم قال جاك بيرك : «إن البيان يصدر عن نوع من الإبرام التأكيدى مع نفسه». إن الآية ٣٦ فى سورة هود «وَأُوحِيَ إِلى نُوحٍ أَنّهُ لَن يُؤْمِنَ مِن قَومِكَ إِلاّ مَن قَدْ آمَنَ فَلاَ تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُواْ يَفْعَلُونَ»، جاءت بعد أن مكث نوح فى قومه ألف سنة إلا خمسين عامًا فلم يستجب اليه إلا نفر من المؤمنين، وبعد أن طال الأمر بهؤلاء المنكرين، قال الله له، لقد بلغت وأديت ما عليك ولن يستجيب لك أحد بعد ما بذلت فى هذا الزمن الطويل. فأين الجبرية إذاً؟ أقال الله لنوح عند الدعوة مباشرة لن يستجيب لك أحد فتوقع عقابهم؟ أم أن حرية الاختيار كانت أمام القوم هذا المدى الأطول، فصمموا على الجحود؟ والآية : «وَمَا أَنتَ بِهَادِي الْعُمْيِ عَن ضَلالَتِهِمْ إِن تُسْمِعُ إِلاّ مَن يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا فَهُم مُّسْلِمُونَ» (الآية ٨١ من سورة النمل)، جاءت بعد الآية : «إِنّكَ لاَ تُسْمِعُ الْمَوْتَى وَلاَ تُسْمِعُ

الصّمّ الدّعَاءَ إِذَا وَلّوْاْ مُدْبِرِينَ» (الآية ٨٠ من سورة النمل)، بمعنى أن محمدا قد ألحف فى دعوتهم، وبذل جهده الجاهد فى إقناعهم موضحًا لهم دليل قوله، وبرهان دينه، وقد طال حديث الرسول ثم طال، حتى حزن الرسول لما يلقى من الإعراض فأراد الله تعزيته فقال له : لا عليك، قد بلغت، وما من شأنك أن تسمع الموتى والصم، إذا أعرضوا عنك.

والآية «وَفِي الأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ» (الآية ٢٠ من سورة الذاريات)، ليس معناها أننا صرفنا غير الموقنين عن الاعتبار وجعلناه مقصوراً على من أيقن ! ولكن معناه أن الأدلة الكونية فى الأرض شاهدة بما يوجب الإيمان، فانظروا إلى ملكوت السماوات والأرض، واحكموا لتكونوا من الموقنين، لذلك جاءت الآية : «وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلاَ تُبْصِرُونَ» (الآية ٢١ من سورة الذاريات). والآية : «إِنّ الّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللّهِ لاَ يَهْدِيهِمُ اللّهُ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (سورة النحل الآية ١٠٤)، نزلت فى قوم افتروا على رسول الله وقالوا لا نؤمن بآيات الكتاب لأنه ليس من عند الله وإنما يعلمه بشر، وأشاروا إلى أعجمى بمكة زعموا أن محمداً جلس عنده فى صباه، فجاءت الآية : «وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنّهُمْ يَقُولُونَ إِنّمَا يُعَلّمُهُ بَشَرٌ لّسَانُ الّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيّ مّبِينٌ» (الآية ١٠٣ من سورة النحل) . أصحيح أن معنى «دِينَ الحَقّ» فى القرآن (الآية

٢٩م، سورة التوبة ٩ : «قَاتِلُواْ الّذينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللّه وَلاَ بِاليَوْمِ الأخر وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرّمَ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الحَقِّ مِنَ الّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتّى يُعْطُواْ الجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ»، الآية ٣٣ م سورة التوبة ٩ : «هُوَ الّذى أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الحَقّ لِيُظْهِرَهُ على الدّينِ كُلّه وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ»، الآية ٢٨ م من سورة الفتح ٤٨ : «هُوَ الّذى أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الحَقّ لِيُظْهِرَهُ على الدّينِ كُلّه وَكَفَى بِاللّه شَهِيداً»، الآية ٩ م من سورة الصف ٦١ : «هُوَ الّذى أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الحَقّ لِيُظْهِرَهُ على الدّينِ كُلّه وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ»، يشمل المسيحية، واليهودية، أيّ أنَ المسيحية واليهودية دينان حقيقيان، شأنهما شأن الإسلام، فى ذلك، لأن غير الحق ما عليه الملاحدة والمشركون والمنافقون وحسب، أم ينطبق «الدّينُ الخَالصُ» فى الآية : «أَلاَ للّه الدّينُ الخَالصُ وَالّذِينَ اتّخَذُواْ من دُونه أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إلاّ لِيُقَرّبُونَا إلى اللّه زُلْفَى إنّ اللّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِى مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إنّ اللّهَ لاَ يَهْدِى مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفّارٌ» (الآية ٣ ك سورة الزمر ٣٩)، على الإسلام وحده دون غيره من الأديان، كما ورد فى الآية : «إِنّ الدّينَ عندَ اللّه الإسلام وَمَا اخْتَلَفَ الّذينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ إلاّ من بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللّه فَإِنّ اللّهَ سَرِيعُ الحِسَابِ» (الآية ١٩ م من سورة آل عمران ٣)؟

أصحيح أن معنى «دين الحق» فى القرآن يشمل « الدّينُ كُلّهُ » كما فى الآية : «وَقَاتِلُوهُمْ حَتّى لاَ تَكُونَ فتْنَةٌ وَيَكُونَ الدّينُ كُلّهُ لله فَإِنِ انْتَهَوْاْ فَإِنّ اللّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (الآية ٣٩ م من سورة الأنفال ٨)، لأن غير الحق ما عليه «المشركون»، كما فى الآية : «لِيُظْهِرَهُ على الدّينِ كُلّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (الآية ٣٣ م من سورة التوبة ٩)؟ أصحيح أن جاك بيرك قد ذهب إلى أن القرآن مصدر مشتق من الفعل الإنجيلى وفرع عليه؟ أم أن اليهودية والمسيحية يشتقان من المصدر القرآنى فهما فرعان عليه؟ أصحيح أن القرآن تابع الإنجيل فى تكرار جمع الأجزاء المتفرقة من حكايات تمت كتابتها بالتنقيح والتعديل، فكان الإنجيل من مصادر القرآن؟ وهو يثير السؤال، لأن جاك بيرك يثير السؤال نفسه : «هل بالإمكان القول بأن الدين الإسلامى يختلف عن رسالات التوحيد السابقة عليه، اختلافا جذريا، من جهة الحق؟» هل الدين الإسلامى هو الدين الحق وحده دون سواه من الأديان؟

قال محمد رجب البيومى إنه حين جاء محمد بشريعته الإسلامية وجد غير المسلمين اختلافًا فى بعض الأحكام بينها وبين شريعتى موسى وعيسي، فتحدثوا عن ذلك قائلين إن القرآن لو كان من عند الله لطابق كل ما جاء فى الشريعتين السابقتين من أحكام. فاستشهد محمد رجب البيومى بالآية :

«وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ» (سورة النحل، الآية ١٠١). وقول الآية: «وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّل» يعني بدلنا شريعة متقدمة بشريعة مستأنفة، أيّ رفعنا آية وجعلنا موضعها غيرها. وقال الجمهور: نسخنا آية بآية أشد منها عليهم. والنسخ والتبديل رفع الشيء مع وضع غيره مكانه. «قَالُوٓاْ» يريد كفار قريش. «إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ» أى كاذب مختلق، وذلك لما رأوا من تبديل الحكم. فقال الله : «بَلْ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ» لا يعلمون أن الله شرع الأحكام وتبديل البعض بالبعض. وسورة «آل عمران»، كما هو معروف، مدنية بإجماع. وحكى النقاش أن اسمها فى التوراة طَيْبة.

نزل صدر هذه السورة نتيجة وفد نجران، وكانوا نصارى وفدوا على الرسول بالمدينة فى ستين راكبا، فيهم من أشرافهم أربعة عشر رجلا، فى الأربعة عشر ثلاثة نفر إليهم يرجع أمرهم: العاقب أمير القوم وذو آرائهم واسمه عبدالمسيح، والسيد ثمالهم وصاحب مجتمعهم واسمه الأيتم، وأبو حارثة بن علقمة أحد بكر بن وائل أسقفهم وعالمهم؛ فدخلوا على الرسول أثر صلاة العصر، عليهم ثياب الحِبَرات جُبَب وأَرْدية فقال أصحاب النبى (ص) : ما رأينا وفدا مثلهم جمالا وجلالة. وحانت صلاتهم فقاموا فصلوا فى مسجد النبى

إلى المشرق. فقال النبى : «دعوهم». ثم أقاموا بها أياما يناظرون الرسول فى عيسى.

وأجاب جاك بيرك فى متن دراسته للسورة ٣، سورة «آل عمران»، إن هدف السورة هو تحديد العلاقة بين الإسلام والمسيحية. فهذا أيضا ما سبق أن قاله المفسرون كما أشرنا وما سبق أن فسره محمد عبده في العصر الحديث : «إن المفسرين قالوا -كما أخرج ابن اسحق وابن جرير وابن المنذر- إن الآية ٣ من آيات سورة «آل عمران» إلى نحو ثمانين آية فى نصارى نجران إذ وفدوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا ستين راكبا فذكروا عقائدهم واحتجوا على التثليث وألوهية المسيح بكونه خلق على غير السُنّة التى عرفت فى توالد البشر وبما جرى على يديه من الآيات وبالقرآن نفسه فأنزل الله هذه الآيات.» (١٦)

وقال الشيخ محمد رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥) إن محمد عبده قد ذكر ما قالوا سببا لنزول الآية ٣ وهو غير جازم. وقال السيوطي : «أخرج ابن أبى حاتم عن الربيع أن النصارى أتوا إلى النبى (ص) فخاصموه فى عيسي، فأنزل الله»(١٧) آيات سورة آل عمران إلى بضع وثمانين آية منها». وقال ابن اسحق : حدثنى محمد بن سهل ابن أبى أمامة قال: لما قدم أهل نجران على رسول الله (ص) يسألونه عن عيسى

بن مريم، نزلت فيهم فاتحة آل عمران إلى رأس الثمانين منها. أخرجه البيهقى فى الدلائل»[١٨]. ومن جهة أخرى، فإنَ هذا الجانب كله من القرآن يؤكد، فى رأى جاك بيرك، على علاقة نوعية وأخرى جنسية بين الأديان. وهو ما يقوله الزمخشري: «المراد بالفرقان جنس الكتب السماوية لأن كلها فرقان يفرق بين الحق والباطل»[١٩].

تتساوى إذاً الكتب السماوية كلها من حيث تفريقها بين الباطل والحق، لا من الوجوه كلها. تتساوى إذاً الكتب السماوية كلها من جهة الجنس، لا من جهة النوع. ولكن هل يتصل هذا المقصد فى هذا البيان التفاضلى نفسه؟ يجيب جاك بيرك: «قد يحدث، كما هو معلوم، أن يردد الإنجيل فى ترتيب متداخل نص يهوه أو إيلوى أو الكهنوتى للقصة نفسها، كذلك على النهج نفسه ينسب الاستشراق أحيانًا بعض ما يرد فى القرآن من تكرار إلى التأثر بمصادر معينة.» كما يضيف أن «الحاضر والخاتم يعرضان أخيراً على ديانتى التوحيد الأخريين قاسماً مشتركًا أعظم مفعماً بالتسامح». ويقول جاك بيرك : «إن الأخرويات تموج فى القرآن بقوة تغذي التصورات الباذخة، وهذا التصور، يحرك دوماً المؤمنين التقليديين. ومع ذلك فإن هذا التصور مثله مثل نظيره المسيحي، يثير فى عصرنا الكاشف للأساطير والخرافات،

التشكك والارتياب، بل حتى المنازعة. وهذا لا يعنينا فى نفسه، فالإقلال من ملذات الجنة من ناحية، وكذلك سعير جهنم من ناحية أخرى، إلى درجة المجاز، هو تحد للمشاعر الجديرة بالاحترام وهى الغالبة فى الإسلام، ويحرص عالم الإسلاميات على أن يجتنب ذلك. ولكن عالم اللغة يمكن أن يتساءل عما إذا كان القرآن نفسه لا يورد ذلك أحيانًا، فلنعد القراءة وبعد العديد من اللوحات المتوهجة فإن ذكر كلمة «مثال» عرضًا فيما يبدو ومعناها «تشابه» أو (حكمة مثل)، يأتى فى ذلك الموضع غالبًا ليوحى بأن الأمر يتعلق لا سيما فى هذه الحالة، برموز تثير الخيال فى المقام الأول».

والفرق فى الجنس بين الإسلام والمسيحية أن الإسلام لا يعرِّف الخالق نفسه مطلقًا كأب، لكنه يقيم نوعًا من الثنائية لعلاقاته مع المخلوق. فهو سعيد بأن يُحمد، وهو يصلّي. فالاتصال لا يبلغ درجة المناولة إذ أن المرء المسلم غير مدعي كالمسيحى إلى مشاركة مقدسة، بل إلى مساندة وفاق مطمئن مع ما هو كوني. ولا يوجد فى الإسلام، حسب جاك بيرك، سر يسوعى يطرح كبديل أو كمصحح لمفهوم الوجود اللاهوتية أو الفلسفية لله حين تنحرف الحداثة عن مثل هذا الموقف. ولن يوجد فى أيامنا هذه فى الإسلام تمسك بالدين من جانب الوجودى ولا تعاطف مع الخطيئة على طريقة مورياك.

وفى الآية ١٧٠ من سورة البقرة : «وَإِذَا قيلَ لَهُمُ اتّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللّهُ قَالُواْ بَلْ نَتّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عليه آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ»، وفى سورة المائدة، ١٠٤ : «وَإِذَا قيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إلى مَا أَنزَلَ اللّهُ وَإِلى الرّسُول قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عليه آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ»، سورة لقمان، ٢١ : «وَإِذَا قيلَ لَهُمُ اتّبِعُواْ مَا أَنزَلَ اللّهُ قَالُواْ بَلْ نَتّبِعُ مَا وَجَدْنَا عليه آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ الشّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إلى عَذَابِ السّعِير»، سورة سبأ، ٤٣ : «وَإِذَا تُتْلَى عليهِمْ آيَاتُنَا بَيّنَات قَالُواْ مَا هَذَا إِلاّ رَجُلٌ يُرِيدُ أَن يَصُدّكُمْ عَمّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُكُمْ وَقَالُواْ مَا هَذَا إِلاّ إِفْكٌ مّفْتَرًى وَقَالَ الّذِينَ كَفَرُواْ لِلْحَقّ لَمّا جَاءَهُمْ إِنْ هَذَا إِلاّ سِحْرٌ مّبِينٌ»، وفى سورة الأعراف، ٢٧، ٢٨ : «يَابَنِي آدَمَ لاَ يَفْتِنَنّكُمُ الشّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مّنَ الجَنّةِ يَنزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَاتِهِمَا إِنّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لاَ تَرَوْنَهُمْ إِنّا جَعَلْنَا الشّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ»(٢٧) «وَإِذَا فَعَلُواْ فَاحِشَةً قَالُواْ وَجَدْنَا عليهَا آبَاءَنَا وَاللّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنّ اللّهَ لاَ يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ على اللّهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ»، رفض الجاهليون القرآن بحجة أنه «غريب» عن مجتمع الآباء والأجداد. وفى الآية ١٧٠ من سورة البقرة : «وَإِذَا قيلَ لَهُمُ اتّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللّهُ قَالُواْ بَلْ نَتّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عليه آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ

يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلاَ يَهْتَدُونَ»، تشير «بَلْ» فى «بَلْ نَتّبِعُ» إلى الإضراب عن الأول، أى لا نتبع ما أنزل الله، وليس بخروج من قصة إلى قصة، و«أَلْفَيْنَا»، وجدنا المتعدية إلى مفعول واحد، وقد تكون متعدية إلى مفعولين، مثل وجدت، وهى ها هنا تحتمل الأمرين، والمفعول الأول «آباءنا»، و«عليه» إما حال أو مفعول ثان(٢٠). وفى سورة «الفرقان» : «وَقَالَ الّذينَ كَفَرُوَاْ إنْ هَـذَا إلاّ إفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عليه قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْماً وَزُوراً» (الآية ٤) «وَقَالُوَاْ أَسَاطِيرُ الأَوّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِى تُمْلَى عليه بُكْرَةً وَأَصِيلاً» (الآية ٥)، وفى النحل، ١٠٣ : «وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنّهُمْ يَقُولُونَ إِنّمَا يُعَلّمُهُ بَشَرٌ لّسَانُ الّذِى يُلْحِدُونَ اليه أَعْجَمِى وَهَـذَا لِسَانٌ عَرَبِى مّبِينٌ»، رصد لادعاء الجاهليين بأن «غير العرب» هم الذين أوحوا له بما أتى به من آيات وسور. وفى سورة الزخرف، ١٣ و٢٥ : «لِتَسْتَوُواْ على ظُهُورِه ثُمّ تَذْكُرُواْ نِعْمَةَ رَبّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عليه وَتَقُولُواْ سُبْحَانَ الّذى سَخّرَ لَنَا هَـذَا وَمَا كُنّا لَهُ مُقْرِنِينَ»(١٣)، و«فَانتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذّبِينَ»(٢٥)، وفى سورة «المؤمنون»، الآية ٢٤ : «فَقَالَ الْمَلأُ الّذِينَ كَفَرُواْ من قَوْمِه مَا هَـذَا إِلاّ بَشَرٌ مّثْلُكُمْ يُرِيدُ أَن يَتَفَضّلَ عليكُمْ وَلَوْ شَاءَ اللّهُ لأَنزَلَ مَلاَئِكَةً مّا سَمِعْنَا بِهَـذَا فى آبَائِنَا الأَوّلِينَ»، وفى سورة «الأنبياء»، الآية ٥٤ : «قَالَ لَقَدْ كُنتُمْ أَنتُمْ وَآبَاؤُكُمْ فِى ضَلاَلٍ مّبِينٍ»(٥٤)، وفى سورة

الشعراء : «قَالُواْ نَعْبُدُ أَصْنَاماً فَنَظَلّ لَهَا عَاكفين»(٧١) «قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُون»(٧٢) «أَوْ يَنفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرّون»(٧٣) «قَالُواْ بَلْ وَجَدْنَا آبَاءنَا كَذَلكَ يَفْعَلُونَ»(٧٤)، وفى سورة ابراهيم، ١٠ : «قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِى اللّه شَكّ فَاطر السّمَاوَات وَالأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مّن ذُنُوبكُمْ وَيُؤَخّرَكُمْ إِلى أَجَلٍ مّسَمّى قَالُوَاْ إِنْ أَنتُمْ إِلاّ بَشَرٌ مّثْلُنَا تُرِيدُونَ أَن تَصُدّونَا عَمّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بسُلْطَان مّبين»، وفى سورة هود، ٦٢ : «قَالُواْ يَصَالحُ قَدْ كُنت فينَا مَرْجُواً قَبْلَ هَذَا أَتَنْهَانَا أَن نّعْبُدَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا وَإِنّنَا لَفِى شَكّ مّمّا تَدْعُونَا اليه مُريب»، والآية ٨٧: «قَالُواْ يَشُعَيْبُ أَصَلَوَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَن نّتْرُكَ مَا يَعْبُدُ ءابَاؤُنَا أَوْ أَن نّفْعَلَ فِى أَمْوَالنَا مَا نَشَاءُ إِنّكَ لأَنتَ الْحَلِيمُ الرّشِيدُ»، وفى سورة «القصص»، الآية ٣٦ : «فَلَمّا جَاءَهُم مّوسَى بِآيَاتنَا بَيّنَات قَالُواْ مَا هَذَاَ إِلاّ سِحْرٌ مّفْتَرًى وَمَا سَمعْنَا بهَذَا فى آبَائنَا الأَوّلينَ»، وفى سورة «يونس»، الآية ٧٨ : «قَالُوَاْ أَجِئْتَنَا لتَلْفتَنَا عمّا وَجَدْنَا عليه آبَاءنَا وَتَكُونَ لَكُمَا الْكبْرِيَاءُ فِى الأَرْضِ وَمَا نَحْنُ لَكُمَا بِمُؤْمنِينَ»، القول بأن القرآن كلام «مستورد» إنما هو قول «المترفين» وحدهم.

وواقع الأمر أنَ القرآن لم يظهر لنقض الناموس، إنما لاكماله، كما ورد فى الآيات التالية :

سورة ٢ البقرة، الآية ٤١ و ٨٩ و٩١ : «وَآمنُواْ بِمَا أَنزَلْتُ

مُصَدِّقاً لِّمَا مَعَكُمْ وَلاَ تَكُونُوَاْ أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وَلاَ تَشْتَرُواْ بِآيَاتِي ثَمَناً قَلِيلاً وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ»(٤١)، «وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُواْ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُواْ فَلَمَّا جَاءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ»(٨٩)، «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُواْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُواْ نُؤْمِنُ بِمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقاً لِّمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِن قَبْلُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ»(٩١). قول الآية: «وَآمِنُواْ بِمَا أَنزَلْتُ» أي صدقوا، يعني بالقرآن. «مصدقا» حال من الضمير في «أنزلت»، التقدير بما أنزلته مصدقا، والعامل فيه أنزلت. ويجوز أن يكون حالا من ما والعامل فيه آمنوا التقدير آمنوا بالقران مصدقا. ويجوز أن تكون مصدرية التقدير آمنوا بإنزال. «لما معكم» يعني من التوراة. وقد ورد المعنى نفسه في آيات أخرى :

سورة ٣ آل عمران، الآية ٣ : «نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنْزَلَ التَّوْرَاةَ وَالإِنْجِيلَ».

سورة ٤ النساء، الآية ٤٧ : «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ آمِنُواْ بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقاً لِّمَا مَعَكُمْ مِّن قَبْلِ أَن نَّطْمِسَ وُجُوهاً فَنَرُدَّهَا عَلَى أَدْبَارِهَا أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعَنَّا أَصْحَابَ السَّبْتِ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولاً».

سورة ٥ المائدة، الآيتان ٤٦ و٤٨ : «وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِمِ

بِعَيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدّقاً لّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَوْرَاة وَآتَيْنَاهُ الإنجِيلَ فيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدّقاً لّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التّوْرَاة وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لّلْمُتّقِينَ»(٤٦)، «وَأَنزَلْنَا اليكَ الْكِتَابَ بِالحَقّ مُصَدّقاً لّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمناً عليه فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ وَلاَ تَتّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمّا جَاءَكَ مِنَ الحَقّ لِكُلّ جَعَلْنَا منكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاءَ اللّهُ لجَعَلَكُمْ أُمّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لّيَبْلُوَكُمْ فِى مَا آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ إِلى الله مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ» (٤٨).

سورة ١٠ يونس، الآية ٣٧ : «وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَن يُفْتَرَى مِن دُونِ اللّه وَلَكِن تَصْدِيقَ الّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لاَ رَيْبَ فِيهِ مِن رّبّ الْعَالَمِينَ».

سورة ١٢ يوسف، الآية١١١ : «لَقَدْ كَانَ فِى قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لأُوْلِى الألْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثاً يُفْتَرَى وَلَكِن تَصْدِيقَ الّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ».

سورة ٣٥ فاطر، الآية٣١ : «وَالّذِى أَوْحَيْنَا إِليكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الحَقّ مُصَدّقاً لّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنّ اللّهَ بِعِبَاده لخَبِيرٌ بَصِيرٌ».

سورة ٤٦ الأحقاف، الآية٣٠ : «قَالُواْ يَاقَوْمَنَا إِنّا سَمِعْنَا كِتَاباً أُنزِلَ مِن بَعْدِ مُوسَى مُصَدّقاً لّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ يَهْدِى إِلَى الحَقّ وَإِلى طَرِيقٍ مّسْتَقِيمٍ».

٣- ٤- إكمال القرآن للعهد القديم:

أصحيح أن القرآن استخلص بعض المشاهد من سفر التكوين، وكان مصدره فيما تحدث فيه عن قصص بعض الأنبياء؟ مع أن محمد رجب البيومى لا يرفض تماما المقارنة بالتوراة، فهذه فى الغالب، كما يقول، تكون موضع نظر، لأن للتوراة احترامها قبل «التحريف» الإنجيلى بالنسبة إلى صدورها عن المطلق الإلهي، ولا بأس عنده، من دراسة مقارنة عن الآراء القرآنيـة ونظائرها فى الفكر العالمي. لم تكن اليهودية والمسيحية مجهولين فى بلاد العرب فى الوقت الذى ظهر فيه النبى. لقد نزح اليهود عند سقوط بيت المقدس سنة ٧٠م إلى شمال بلاد العرب، وأغلب الظن أن اليهود قفوا هذه الهجرة بهجرات أخري، ثم إنهم لم يقتصروا على الحدود الشمالية، بل توغلوا إلى واحات الشمال الغربي، إلى هجرا والعلى «ديدان القديمة» وتيماء وخيبر ويثرب-المدينة وفدك، أيّ أنهم شقّوا الطريق التجارية إلى الجنوب حتى بلغوا حدود اليمن، حيث مكّن لهم النزاع الناشب حينذاك بين أشراف سبأ وملكهم، فعلت مكانتهم واشتدت شوكتهم حتى دان بدينهم بعض الملوك فى جنوب بلاد العرب، فكان ثمة فى أوائل القرن السادس ملك يهودى يسمى ذا نواس، إلا أنه ما لبث أن عصفت بملكه غزوة مسيحية. وقد أصابهم مثل ذلك فى

المدينة، فقد خسر اليهود فى أواسط القرن السادس ما لبثوا يستمتعون به طويلا من سيادة على بعض القبائل العربية النازحة من الجنوب. ومن هنا يبدو أن اليهودية كانت قد وقف انتشارها عند ظهور النبى. وانتقلت المسيحية إلى بلاد العرب من جهة الجنوب.

مع ذلك فقد أكد محمد رجب البيومى أن سفر التكوين وجميع الأسفار المماثلة لم يعرفها النبى، لأنها لم تترجم إلى العربية. فمن يقرأ ما جاء بالتوراة عن آدم وحواء وإبليس وما جاء بالقرآن يجد اختلافًا ظاهرًا ينفى حقيقة هذا النقل. فسفر التكوين الذى أشار اليه جاك بيرك باسمه لم يذكر مسألة السجود لآدم واستكبار إبليس وتكبره وطرده من الجنة، كما لم يذكر الحوار بين الله وملائكته حين قال لهم إنى جاعل فى الأرض خليفة. والنقطة المهمة فى الفرق بين الكتابين، فى نظر محمد رجب البيومي، أن القرآن لم يجعل حواء صاحبة الرأى فى الأكل من الشجرة وإنما جعل الرغبة مشتركة بين آدم وحواء، أما سفر التكوين فقد خص حواء بإغراء آدم على الأكل من الشجرة تنفيذًا لاقتراح الحية التى حببت لها ثمر الشجرة. مع ذلك الرأي، تروى الآيات من ٦٧ إلى ٧٣ فى سورة البقرة، حوارًا بين اليهود وموسي، يوازى نص التوراة سفر العدد ولكن بأسلوب متميز. «وَإِذْ قَالَ مُوسَى

لقومه إنّ اللّه يأمركم أنْ تذبحوا بقرة قالوا أتتّخذنا هزواً قال أعوذ باللّه أنْ أكون من الجاهلين» (٦٧) «قالوا ادع لنا ربّك يبيّن لنا ما هي قال إنّه يقول إنّها بقرة لاّ فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون» (٦٨) «قالوا ادع لنا ربّك يبيّن لنا ما لونها قال إنّه يقول إنّها بقرة صفراء فاقع لّونها تسرّ النّاظرين» (٦٩) «قالوا ادع لنا ربّك يبيّن لنا ما هي إنّ البقر تشابه علينا وإنّا إن شاء اللّه لمهتدون» (٧٠) «قال إنّه يقول إنّها بقرة لاّ ذلول تثير الأرض ولا تسقي الحرث مسلّمة لاّ شية فيها قالوا الآن جئت بالحقّ فذبحوها وما كادوا يفعلون»(٧١) «وإذ قتلتم نفساً فادّارأتم فيها واللّه مخرج مّا كنتم تكتمون» (٧٢) «فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي اللّه الموتى ويريكم آياته لعلّكم تعقلون» (٧٣). وقال محمد عبده في سياق الحديث عن الآيات ٦٧-٧١ : «وإذ قال موسى لقومه إنّ اللّه يأمركم أن تذبحوا بقرة قالوا أتتّخذنا هزواً قال أعوذ باللّه أن أكون من الجاهلين» (٦٧) «قالوا ادع لنا ربّك يبيّن لّنا ما هي قال إنّه يقول إنّها بقرة لاّ فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون» (٦٨) «قالوا ادع لنا ربّك يبيّن لّنا ما لونها قال إنّه يقول إنّها بقرة صفراء فاقع لّونها تسرّ النّاظرين» (٦٩) «قالوا ادع لنا ربّك يبيّن لّنا ما هي إنّ البقر تشابه علينا وإنّا إن شاء اللّه لمهتدون» (٧٠) «قال إنّه يقول إنّها بقرة لاّ

ذَلُولٌ تُثِيرُ الأرْضَ وَلاَ تَسْقِي الحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لاَّ شِيَةَ فِيهَا قَالُواْ الآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُواْ يَفْعَلُونَ» (٧١)، إن هذه الآيات قد جاءت على أسلوب القران الخاص، لكنه يقول فى الموضع نفسه إنَ «هذا الحكم منصوص فى التوراة»[٢١].

وأورد القرطبى فى تفسيره أنّ الآية : «إِنّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ» حكى عن أبى عمرو أنه قرأ «يَأْمُرُكُمْ» بالسكون، وحذف الضمة من الراء لثقلها. قال أبو العباس المبرَد: لا يجوز هذا لأن الراء حرف الإعراب، وإنما الصحيح عن أبى عمرو أنه كان يختلس الحركة. «أَنْ تَذْبَحُواْ» فى موضع نصب بـ «يَأْمُرُكُمْ» أى بأن تذبحوا. «بَقَرَةً» نصب «تَذْبَحُواْ». و«إِنّ اللّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُواْ بَقَرَةً» مقدم فى التلاوة وقوله «قتلتم نفسا «مقدم فى المعنى على جميع ما ابتدأ به من شأن البقرة. ويجوز أن يكون قوله: «قتلتم» فى النزول مقدما، والأمر بالذبح مؤخرا. ويجوز أن يكون ترتيب نزولها على حسب تلاوتها، فكأن الله أمرهم بذبح البقرة حتى ذبحوها ثم وقع ما وقع فى أمر القتل، فأمروا أن يضربوه ببعضها، ويكون «وإذ قتلتم» مقدما فى المعنى على القول الأول حسب ما ذكرنا، لأن الواو لا توجب الترتيب. ونظيره فى التنزيل فى قصة نوح بعد ذكر الطوفان وانقضائه فى الآية : «حَتّى إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التّنّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِن كُلّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلاّ مَن سَبَقَ عَلَيْهِ

الْقَوْلُ وَمَنْ آمَنَ وَمَا آمَنَ مَعَهُ إِلاّ قَلِيلٌ» (سورة هود، الآية ٤٠)، فذكر إهلاك من هلك منهم ثم عطف عليه : «وَقَالَ ارْكَبُواْ فِيهَا بِسْمِ اللّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا إِنّ رَبّي لَغَفُورٌ رّحِيم» (سورة هود ، الآية ٤١). فذكر الركوب متأخرا فى الخطاب، ومعلوم أن ركوبهم كان قبل الهلاك.

وفى موضع آخر قال جاك بيرك : «إن مبتدأ السورة ٢، سورة البقرة، يتتابع فيه الإيقاع السريع إلى أن يصل إلى مناظرة وردت فى سفر التكوين» (الآية ٢٩ وما بعدها) : «هُوَ الّذِى خَلَقَ لَكُمْ مّا فِى الأَرْضِ جَمِيعاً ثُمّ اسْتَوَى إِلَى السّمَآءِ فَسَوّاهُنّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»(٢٩) «وَإِذْ قَالَ رَبّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنّى جَاعِلٌ فِى الأرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدّسُ لَكَ قَالَ إِنّى أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ»(٣٠). إن السورة ٤، النساء، آية ٦٤، قد أعيدت صياغتها بطريقة المحاكاة عن عبارات من اللغة العبرية وهذه هى الحالة الأكثر ظهوراً : «وَمَآ أَرْسَلْنَا من رّسُولٍ أَلاّ لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللّهِ وَلَوْ أَنّهُمْ إِذ ظّلَمُوَاْ أَنْفُسَهُمْ جَآءُوكَ فَاسْتَغْفَرُواْ اللّهَ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ الرّسُولُ لَوَجَدُواْ اللّهَ تَوّاباً رّحِيماً». وأورد القرطبى فى تفسيره للآية أنّ «وما أرسلنا من رسول» «من» زائدة للتوكيد. «إلا ليطاع» فيما أمر به ونهى عنه. «بإذن الله» بعلم الله. وقيل: بتوفيق الله. «ولو أنهم إذ

ظلموا أنفسهم جاؤوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول»
روى أبو صادق عن على قال: قدم علينا أعرابى بعد ما دفنا الرسول بثلاثة أيام، فرمى بنفسه على قبر الرسول وحثا على رأسه من ترابه؛ فقال: قلت يا رسول الله فسمعنا قولك، ووعيت عن الله فوعينا عنك، وكان فيما أنزل الله عليك «ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم»الآية، وقد ظلمت نفسى وجئتك تستغفر لي. فنودى من القبر أنه قد غفر لك. «لوجدوا الله توابا رحيما» أى قابلا لتوبتهم، وهما مفعولان لا غير.

ولم يتبين جاك بيرك فى العديد من الفقرات الأخرى، لغة المعارض أو الملعون، سواء فى حدتها أو فى هذرها، ومثال ذلك فرعون فى جداله مع موسي. قد يولد تحقيق أكثر جرأة فى هذا الصدد، بنظر جاك بيرك، التشابه مع المزامير حيث تتعاقب فى بعض فقراتها أساليب مباشرة أو استجابية أو ترديدية. ومن المؤكد أن القرآن أشار إلى الزبور، ولكن تلزم أدلة أكثر دقة لنذكر أنه كان ذا تأثير عليه. ومع ذلك فليس هناك ما يمنع من أن نفكر فى توازيات طالت العديد من اللغات السامية ويمدنا الإنجيل فى الواقع بأمثلة لها. وأخيراً، ودون الرغبة فى أن ننسب إلى تلك التشابهات أكثر مما هو مطلوب منها، فإن هذا الطابع الجديد للأسلوب القرآنى يدعم الانطباع الذى أوحاه إلينا نظام جمع القرآن، ألا وهو أن دقة

نسيجه تضاهى عمديته. ومن هنا نهض الموضع المتضائل إحصائيًا الذى يحتله القانون فى القرآن، وهو موضع أكثر ضآلة مما فى العهد القديم.

وبدلاً من العبارة الشهيرة لله فى حديثه إلى موسى «أنا ذلك الذى هو» (سفر الخروج، ٣ : ٤١) فإن القرآن يذكر : «إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ أَنَاْ فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلاَةَ لِذِكْرِي» (سورة طه، الآية ١٤). واختلف فى تأويل قوله: «لِذِكْرِي» فقيل: يحتمل أن يريد لتذكرنى فيها، أو يريد لأذكرك بالمدح فى عليين بها، فالمصدر على هذا يحتمل الإضافة إلى الفاعل وإلى المفعول. وقيل: المعنى أى حافظ بعد التوحيد على الصلاة. وهذا تنبيه على عظم قدر الصلاة إذ هى تضرع إلى الله تعالى، وقيام بين يديه؛ وعلى هذا فالصلاة هى الذكر. وقد سمي القرآن الصلاة ذكرا فى الآية : «يَأَيها الّذينَ آمَنُواْ إِذَا نُودِيَ للصّلاَةِ من يَوْمِ الجُمُعَةِ فَاسْعَوْاْ إلى ذِكْرِ اللّه وَذَرُواْ الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ» (سورة الجمعة: الآية ٩). وقيل: المراد إذا نسيت فتذكرت فصل كما فى الخبر «فليصلها إذا ذكرها». أى لا تسقط الصلاة بالنسيان. والصلة لدى جاك بيرك فى الحالتين ضمنية فى اللغة العربية التى تتكون فيها العبارة من جملتين اسميتين قصيرتين، والتأكيد محمول على المعادلة القائمة بين الـ «أنا» الإلهية واسم الله من

ناحية، وبين وحدانية الإله من ناحية. وعلى العكس من ذلك فى العبارة العبرية فإن التأكيد محمول على تكرار فعل الوجود ومن المفهوم أنها غذت التفسير اليهودى والمسيحى للكتاب المقدس منذ عهد أجبار القبال إلى الميمونيين، ومن الأساتذة الباريسيين فى القرن الثالث عشر إلى شيلينج وما بعده، ومن الطبيعى أن الأمر ليس كذلك فى الإسلام حيث يندرج الإثبات الذاتى لله بين وجود الحق وصدق البلاغ. ولا توجد أية سورة لم يبلغ فيها الله معلومة عن القرآن. ومن هنا هذه النغمة الفكرية، التى استرعت انتباه جاك بيرك كثيراً، والتى تختلف أتم الاختلاف عن العهد القديم وكذلك عن العهد الجديد.

انتشرت الديانتان الساميتان الإبراهيميتان التوحيديتان، الموسوية والعيسوية أو اليهودية والمسيحية، كما هو معروف، فى جزيرة العرب قبل ظهور الإسلام على تفاوت بينهما فى المدى والرقعة أو المساحة، فرجال الدين فى اليهودية، من جهة، والمسيحية، من جهة أخري، يبذلون الجهود لنشر العقيدة. فقد عمل اليهود على نشر ديانتهم جنوبى الجزيرة حتى تهود كثير من قبائل اليمن ومن أشهرها ذو نواس. فهاتان الديانتان التوحيديتان كان لهما وجود وحضور فى شبه الجزيرة العربية. فليس صحيحاً إذاً أن الأمة العربية فى ذلك العصر السابق على الرسالة المحمدية كانت تعيش فى

عزلة لا تعرف من أمر الأمم المجاورة لها شيئاً. فاليهودية والمسيحية جاءتا أولئك وهؤلاء من الاتصال بالأمم المتحضرة المجاورة. من هنا لم يكن عرب الجزيرة قبل الإسلام معزولين عن العالم، بل اتصل العرب بما جاورهم من البلاد عن انتقالهم اليهم فى القوافل للمتاجرة معهم. وكان طبيعياً أن يظل العرب يتصلون بنصارى الشام أو بنصارى اليمن فى رحلتى الشتاء والصيف، حيث ذكر القرآن رحلتى الشتاء والصيف فى سورة «قريش» : «لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ»(١) «إِيلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ»(٢) «فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَـٰذَا الْبَيْتِ»(٣) «الَّذِي أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَآمَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ»(٤). قول الآية: «رحلة الشتاء والصيف» «رحلة» نصب بالمصدر؛ أى ارتحالهم رحلة؛ أو بوقوع «إيلافهم» عليه، أو على الظرف. ولو جعلتها فى محل الرفع، على معنى هما رحلة الشتاء والصيف، لجاز، والأول أولي. والرحلة الارتحال. وكانت إحدى الرحلتين إلى اليمن فى الشتاء، لأنها بلاد حامية، والرحلة الأخرى فى الصيف إلى الشام، لأنها بلاد باردة. وعن ابن عباس أيضا قال: كانوا يشتون بمكة لدفئها، ويصيفون بالطائف لهوائها. وهذه من أجل النعم أن يكون للقوم ناحية حر تدفع عنهم برد الشتاء، وناحية برد تدفع عنهم حر الصيف؛ فذكرهم الله تعالى هذه النعمة. ويتعلق قول الآية: «لإيلاف» بما قبله. ولا يجوز أن

يكون متعلقا بما بعده، وهو قول الآية : «فليعبدوا رب هذا البيت» قال: وإذا ثبت أنه متعلق بالسورة الأخرى - وقد قطع عنه بكلام مبتدأ، واستئناف بيان وسطر «بسم الله الرحمن الرحيم»، فقد تبين جواز الوقف في القراءة للقراء قبل تمام الكلام، وليست المواقف التي ينتزع بها القراء شرعا عن النبى مرويا، وإنما أرادوا به تعليم الطلبة المعاني، فإذا علموها وقفوا حيث شاءوا. فأما الوقف عند انقطاع النفس فلا خلاف فيه، ولا تعد ما قبله إذا اعتراك ذلك، ولكن ابدأ من حيث وقف بك نفسك. هذا رأيي فيه، ولا دليل على ما قالوه، بحال، ولكنى أعتمد الوقف على التمام، كراهية الخروج عنهم.

ومن اتصال العرب بتلك البلاد التى كانوا يسافرون اليها مرتين كل عام، الأولى فى الشتاء والأخرى فى الصيف، عرفوا اليهودية والمسيحية وعرفوا توحيد الإله كما أنهم عرفوا كتابيهما المقدسين(٢٢). وهناك سبب آخر هو انتقال تجار من معتنقى اليهودية والمسيحية إلى بلاد العرب عامة وإلى مكة خاصة والتى كانت ملتقى القوافل ومركزاً للتجارة العالمية ومستقراً لجواسيس الدولتين العظميين الرومانية والفارسية. ولا شك أنّ عرب الجزيرة قد اتصلوا بهؤلاء من خلال التعامل معهم. وسمعوا منهم عقائدهم التوحيدية. وانتقلت إلى كثير منهم لأنَ الوثنية لم تعد تقنع شطراً كبيراً منهم، خلال من له

مصلحة منهم فى بقائها وهم ارستقراطية قريش وصناديدها من الأغنياء والمتمولين الذين كان يهمهم أن تظل مكة عاصمة للوثنية لما يجره عليهم ذلك من مغانم، فانتقلت المسيحية إلى بعض القبائل ممن يفدون عليهم من نصارى الحبشة.

وتأثرت القبيلة العربية عامة واليمنية خاصة بالأفكار الدينية المسيحية واليهودية، بل المجوسية بالنسبة لشامة، وما نصارى الحيرة سواء من الأزد أو جعفى أو بنى الحارث بن كعب وغيرهم إلا دليل على هذا التأثير، كما أن نصرانية بنى الحارث بن كعب فى نجران دليل على انتشار الديانة والأفكار المسيحية فى القبيلة اليمنية وخاصة القبائل القاطنة على الطرق التجارية المهمة. ومعلوم أن مكة فى مقدمة المدن التى تقع على الطرق التجارية المهمة، وأنها من أبرز مدن القوافل فى ذلك العهد. وارتبطت اليهودية بمنطقة يثرب–المدينة أكثر مما ارتبطت بغيرها من المواقع فى منطقة الحجاز، ومن ثم يستحسن أن نتعرف على تلك المنطقة لندرك الأسباب التى جعلها مركز جذب للديانة التوحيدية السامية الأولى فى تلك المنطقة بالذات. ولم تكن المدينة المنورة قبل هجرة الرسول وحدة مدنية مترابعة ولا هى كانت يثرب فحسب فى سهل المدينة المحصورة بين الحرتين، وكانت بعض القبائل تنزل على مرتفعات الحرتين وكانت يثرب إحدى هذه الواحات، ولما كان

اليهود قد سكنوا سهل المدينة قبل الأوس والخزرج، فإن منازلهم التى كانت فى واحة يثرب وما حولها تعتبر أقدم واحات البلد ومركزها العامر، وإلى جانب يثرب هناك واحات: السنح ورابح وغربى وقباء وحسيكة والبدائع وغيرها، وعندما استقر الأوس والخزرج فى السهل غلبوا اليهود على أكثر ما كان بأيديهم، وعمروا واحات قديمة، وأنشأوا واحات جديدة وإلى جانب منطقة يثرب-المدينة كانت هناك منطقة خيبر. فقد كان الوجود اليهودى فى شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام محصوراً فيها. وخيبر التى تقع على بعد مائة وستين كيلو متراً من المدينة كان الوجود اليهودى فيها كثيفاً، حتى إن خيبر كانت كلها خالصة لهم ليس فيها من الأعراب أحد. إلى هاتين المنطقتين مستعمرات أخرى: تيماء وفدك ووادى القرى.
تضاربت الآراء حول أسباب دخول أولى الديانات الإبراهيمية إلى جزيرة العرب، فعلى حين يؤكد البعض أنها لم تدخل للتبشير ولكن لأسباب أخرى منها :

١ - زيادة عددهم فى فلسطين إلى أربعة ملايين.
٢ - اضطهاد الرومان لهم فى القرن الأول.
٣ - تدمير الهيكل.

وكان اليهود يهاجرون بجملة قبائلهم من أرض كنعان كلما أصابهم القمع والتشريد من فاتح جديد هاجر بنو النضير

وبنو قريضة وبنو يهدل جملة واحدة إلى يثرب بعد أن ظهرت الروم على بنى إسرائيل جميعا بالشام، فإن البعض الآخر نحا منحى آخر وهو أن يهود الجزيرة العربية آنذاك كانوا طائفتين، لا بالمعنى العقدي، ولكن صنفين :

١ - عنصر يهودى نزح إلى بلاد العرب أتوا من فلسطين.

٢ - عرب تهودوا.

وزعم بنى قريظة أنّ الروم لما ظهروا على الشام، خرج قريظة والنضير وهدل هاربين من الشام يريدون من كان بالحجاز من بنى إسرائيل، فوجه ملك الروم فى طلبهم فأعجزوا رسله. إنَ الجماعات اليهودية التى سكنت المدينة كان أقدمها الذين قدموا بعد استيلاء الروم على بلاد الشام ولعله على أثر استيلاء تيتوس على الدولة اليهودية وتشتيت اليهود. ونزح بنى قريظة والنضير وهدل إلى الجزيرة العربية من بلاد الشام وفلسطين على إثر اضطهاد الرومان لهم، ولكن فى ثنايا النص ما يؤكد على وجود سابق لبنى إسرائيل فى منطقة الحجاز.

ورحل يهود الحجاز وقت ظهور الإسلام رحلوا من فلسطين بعد أن اشتدت عليهم وطأة الروم، ثم بعد تخريب بختنصر لبيت المقدس. ولم يعد وجود اليهودية فى شبه جزيرة العرب

آنذاك يستند إلى الروايات التاريخية فحسب؛ بل قد تم العثور أخيراً على عدد من الحفريات والآثار والكتابات النبطية فيها أسماء عخارجية يعود بعضها إلى القرن الأول للميلاد. ولم يكن أولئك اليهود يهوداً حقاً، بل كانوا عرباً متهودين تهودوا بتأثير الدعاة اليهود . ومفاد ذلك أن اليهود الذين هاجروا من فلسطين إلى منطقة الحجاز قد نجحوا إلى حد ما فى تهويد بعض أبناء القبائل العربية فى منطقة الحجاز، وهو ما انتهى الي صياغة صنفين من اليهود : يهود مهاجرين أو نازحين من فلسطين، وعرب متهودين.

وقد ظهر يهود بعض العرب فى عدة صور منها أن المرأة المقلاة فى الجاهلية كانت تنذر إن عاش لها ولد أن تهوده، فتهود قوم منهم ومن الأنصار «الأوس والخزرج» من كان مسترضعين فى بنى قريظة وغيرهم من يهود فتهودوا، ومن الأنصار «الأوس والخزرج» من رأى فى الجاهلية أن اليهودية أفضل الأديان فتهود أولادهم، وسبب آخر هو اختلاط اليهود مع العرب. فقد عاش اليهود فى جزيرة العرب معيشة أهلها فلبسوا لباسهم وتصاهروا معهم فتزوج اليهود عربيات وتزوج العرب يهوديات، ولعل كون بعض اليهود من أصل عربى هو الذى يساعد على تحطيم القيود التى تحول بين زواج اليهود بالعربيات وبالعكس. ولعل ما يؤكد ذلك أن كثيراً من اليهود

رجالاً ونساءً حمل أسماء عربية، كما نبغ عدد من الشعراء اليهود، واحتمال كون بنى قينقاع من أصل عربى متهود.

أما عن البقاع التى انتشرت فيها اليهودية فأشهرها اليمن من طريق اتصال ملوك حمير بيهود يثرب. وعمل اليهود على نشر دينهم جنوبى الجزيرة حتى تهود كثير من قبائل اليمن ومن أشهرهم ذو نواس الذى اشتهر بحبه لليهودية واضطهاده لنصارى نجران. ومن اليمن انتشرت ظاهرة التهود بين السكان وتوطدت اليهودية فى هذه المنطقة العربية المتحضرة والمتقدمة اقتصادياً وعمرانياً واجتماعياً وثقافياً وسياسياً. ويرجع أصل اليهود باليمن إلى الحبرين اللذين رافقا تبعاً فى رحلته إلى اليمن؛ أى أن اليهودية دخلت وفق دعوة تبشيرية.

أما فى الحجاز فقد انتشرت واستقر اليهود في يثرب وخيبر وفدك وتيماء ووادى القري. أثرت اليهودية فى مجتمع الحجاز، ذلك أن قبائل يهودية مثل بنى قريظة، وبنى النضير، وبنى قينقاع، وبنى زعورا، وبنى هدل، وبنى قمعة، وبنى زيد اللات وهم رهط عبد الله بن سلام الذى أسلم وحسن إسلامه، كانت عاملاً مهماً فى انتشار الدين اليهودى فى القبائل العربية التى جاورتهم والتى كانت على الوثنية والتعددية الإلهية وخاصة الأوس والخزرج. غير أنه وجد فى الأوس والخزرج من تهود وكان من نسائهم من تنذر إذا ولدت وعاش

ولدها أن تهوده لأن اليهود كانوا أهل علم وكتاب. يضاف إلى ذلك أنهم كانوا على درجة حضارية متقدمة لحد كبير على سائر العرب المجاورين لهم فى تلك الأصقاع. كان جماعة حضارية متقدمة لحد كبير على سائر العرب المجاورين لهم فى تلك الأصقاع. كانت جماعة بيثرب من أبناء اليهود فيهم الشرف والعز على سائر اليهود وقد ذكرنا أن بنى زهرة[٢٣]. كان فيهم الملك وفيهم ثلاثمائة صائغ مما يدل على مكانتهم المتميزة. كذلك أن ابتداء أمر اليهود فى الحجاز ونزولهم فى وادى القرى وخيبر وتيماء ويثرب إنما كان فى أيام بختنصر، أما ما ورد فى روايات أهل الأخبار عن هجرة اليهود إلى أطراف يثرب وأعالى الحجاز إثر ظهور الروم على بلاد الشام، وفتكهم بالعخارجيين وتنكيلهم بهم، مما اضطر ذلك بعضهم إلى الفرار إلى تلك الأنحاء الآمنة البعيدة عن مجالات الروم، فإنه يستند إلى أساس تاريخى صحيح. وانتشرت اليهودية فى جزيرة العرب قبل ظهور الإسلام ولاسيما فى اليمن، كما انتشرت فى وادى القرى وخيبر وتيماء ويثرب، حيث أقامت قبائل بنى قريظة وبنى النضير وقينقاع. وكان اليهود يسيطرون على يثرب قبل هجرة النبى إليها سيطرة كاملة، مستخدمين وسائل ثلاث :

١ - العقيدة الدينية.

٢ - عنصر المال.

٣ - المكر والدهاء.

وقد انتشرت اليهودية جماعات استقرت فى مواضع المياه والعيون من وادى القرى وتيماء وخيبر إلى يثرب، فبنوا الآطام-الحصون لحماية أنفسهم وأرضهم وزرعهم من اعتداء العرب عليهم، وقد أمنوا على أنفسهم بالاتفاق مع رؤساء القبائل الساكنة فى جوارهم وعلى دفع إتاوة لهم وعلى تقديم الهدايا لاسترضائهم، ولكن تقديم الهدايا ودفع الإتاوات لرؤساء القبائل المجاورة كان عرفاً فى جزيرة العرب؛ وذلك ليأمن ساكنو الواحات غارات الأعراب عليهم، ولا يدل بنفسه على انتفاء سيطرة قاطنى تلك الواحات على مقدراتها وكانت السيادة لليهود، حتى جاء العرب فتغلبوا عليهم. وسكن يهود يثرب... وظلوا أصحاب يثرب وسادتها حتى جاء الأوس والخزرج فنزلوها واستغلوا الخلافات التى كانت قد وقعت بين اليهود فتغلبوا وسيطروا على المدينة، أىَ يثرب، وقسموها فيما بينهم فلم يبق لهم من يومئذ عليها سلطان، وتذكر روايات أهل الأخبار أن مجيئ الأوس والخزرج كان بعد سيل العرم. سبق اليهود الجميع إلى استيطان يثرب، ومع ذلك سيطر اليهود على الأصقاع الأخرى. وقد اشتهر يهود خيبر بين سائر يهود الحجاز بشجاعتهم، وخيبر موقع غزير المياه

قد عرف واشتهر بزراعته وكثرة ما به من نخيل. وفي موضع آخر من المواضع التى غلب عليها اليهود، وسكانه مثل أغلب يهود الحجاز، مزارعون عاشوا على الزراعة، كما اشتغلوا بالتجارة وبعض الحرف التى تخصص فيها اليهود مثل الصياغة والحدادة والتجارة. وكانت لليهود الصدارة والسيطرة على مقاليد الحكم فى المدينة واتخذوا لها ملكاً يحكمها. ومنهم من قال إن اليهود كانوا مسيطرين على المدينة–يثرب قبل الهجرة. وفى تعليل السيطرة اليهودية هناك أسباب عدة منها تفوق اليهود فى التجارة والزراعة والصياغة والحدادة. ومن المعروف أن جماعات يهودية هاجرت إلى العربية الشمالية والحجاز بعد أن دمر الرومان أورشليم سنة ٧٠، واستقرت هذه الجماعات فى يثرب وخيبر ووادى القرى وفدك. وعلى الرغم من اختلاط اليهود بالعرب وتعايشهم معهم واحتكارهم لبعض الحرف والصناعات كالزراعة وصناعة الأسلحة والحدادة والصيرفة والتجارة، فإنه يدل على مدى تقدم اليهود فى الصياغة. وفريق آخر يرجعها إلى إجادتهم أو مهارتهم المالية أو الصيرفية، أو فن المال. ولازال اليهود حتى الآن يتوارثون هذه الصفة أو هذه الخاصية. وهم أيضاً إلى عصرنا الراهن يستخدمون عنصر المال فى السيطرة. ويرجع ذلك إلى معرفة اليهود بالقراءة والكتابة فى حين أن العرب أمة

أمية. وكان اليهود فى جزيرة العرب تجار الأمتعة والصياغة والسيوف والدروع وسائر الآلات الحديدية. إن اليهود كانوا أساتذة العرب فى تعلم الكتابة العربية. وكانت الكتابة قبل الإسلام قليلة فى الأوس والخزرج وكان يهودى من يهود ماسكة قد علم الكتابة فأخذ يعلمها الصبيان. كان اليهود أصحاب علم وبيدهم كتاب مقدس ويؤمنون بوحدانية الإله التى هى لا جدال أكثر تقدماً فى درجة العقيدة الإيمانية من الوثنية والتعددية الإلهية، التى كانت عليها قبائل جزيرة العرب قبل اختلاط أفرادها بأصحاب عقيدة التوحيد، فإذا انتهينا إلى ذلك كان القول بتقليد العرب لليهود وتأثرهم بهم وأخذهم عنهم أمر مقبول ومستساغ. ذلك أن تقليد الأدنى حضارة للأرقى مسلم به. إنَ المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب فى شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعقائده. وتعتقد النفس فيمن غلبها وانقادت اليه إما بالنظرة بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه، أو لما تغالط به من انقيادها ليس لغلب طبيعى إنما هو لكمال الغالب، فإذا غالطت بذلك وإتصالها حصل اعتقاداً فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به وذلك هو الاقتداء وما آراه. واليهود امتازوا بكتابهم المقدس وثرواتهم العقارية والمنقولة ومهاراتهم فى التجارة والزراعة والصيرفة وسائر الحرف والمهن، فكان من البَدْهيّ أن يؤثروا فى

جيرانهم العرب، وأن هؤلاء الأخيرين يقلدونهم، ويقتدون بهم، ويسيرون على منوالهم، وأهم ما يسارعون إلى أخذه عنهم هو الدين. وكان لليهودية تأثير في التفكير الديني لدى عرب منطقة الحجاز بوجه خاص في :

١ - إذاعة عقيدة التوحيد وهى الإيمان بوجود إله واحد ونبذ التعددية الإلهية المتمثلة فى عبادة الأصنام، وقد يكون الحنفاء أو المتحنفون أكثر من غيرهم تأثراً بهذه العقيدة وقبولاً لها، ولكن هذا لا يمنع من انتشارها فى غيرهم من أبناء القبائل، وعن طريق اليهود فى الجزيرة تسربت الأفكار التوحيدية الإلهية اليهودية.

٢ - ترسيخ عقيدة النبوة، ثم إشاعة مقولة قرب ظهور نبى يخلص الناس مما يعانونه من جور واضطهاد، يملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت ظلماً ويتحقق ملكوت الله على الأرض، وهى عقيدة المشيحانية المستقرة فى طوايا الديانة اليهودية.

٣ - التأثير فى الخطاب الدينى لدى العرب إذ تغيرت بنيته تغيراً نوعياً وتحول إلى التجريد، ودخلته مصطلحات ومفاهيم لم تكن معروفة عندهم قبل ذلك مثل: البعث والحساب والميزان والجحيم وإبليس... إلخ. وفى رواية كان يعرف اللسان العبرانى وهذا ثابت فى أكثر من كتاب من كتب السيرة المحمدية، ورقة بن نوفل كان من أكابر الحنفاء فى مكة وهو

الذى بشر محمداً أنه نبى هذه الأمة. وتمت ترجمة لبعض أجزاء من التوراة - العهد القديم، واستدل على ذلك بأيات من القرآن الكريم وبمحاولة الحبر اليهودى إخفاء أية الرجم عن النبى محمد ووضع يده عليها كما ورد فى البخارى وأنها لو لم تكن مكتوبة بالعربية لما شرع فى سترها لأن محمداً لم يكن يعرف العخارجية ولا الآرامية.

٤ - ومن المعروف أن اليهودية شرع متكامل. فهى لم تقتصر على نواحى العقيدة والعبادة والأخلاق، بل تناولت الحياة كلها ومن بينها الحدود أى العقوبات الجزائية أو الجنائية التى توقّع على من يرتكب فعلاً نهت عنه؛ مثل السرقة والزنا، ولو أن أحبارهم، عندما ارتبطت مصالحهم ومنافعهم ومكاسبهم بأصحاب السلطة والجاه والثروة، أحجموا عن تطبيق تلك الحدود على أفراد الطبقة الأرستقراطية أو المتنفذة. وهذه سمة رجال الدين فى كل الشرائع إذ يقومون فى مثل هذه الحالة بتفسير النصوص وتطويعها وتوظيفها بما يتفق ومكانة أفراد الطبقة ذات الكلمة المسموعة وصاحبة السطوة المالية، وهى العلاقة التى تربط دائماً بين «المقدس» و«السلطة».

وانتشرت المسيحية فى الجزيرة العربية انتشاراً واسعاً. فالأقطار المحيطة بالجزيرة أنذاك كانت تدين بالمسيحية

كسوريا فى الشمال الغربى والعراق فى الشمال الشرقى واليمن فى الجنوب والحبشة فى الغرب. ولم تكن شعوب تلك الأقطار بكاملها تعتنق «المسيحية». غير أنها كانت تمثل الديانة الرسمية بالنسبة لغالبيتها أو لشطر كبير منها. وفى الأطراف كانت دولة الغساسنة وكانت ملة أمرائها المسيحية. والإخباريون ينقلون إلينا أنّ آخر ملوكهم جبلة بن الأيتم الذى أدركته جيوش الفتح العربى. فعندما التقى بالخليفة الثالث عمر بن الخطاب كان على نصرانيته، فعرض عليه الإسلام فأنف منه، فذهب إلى بلاد الروم فى ثلاثين ألفاً، فلما بلغ ذلك عمراً ندم، وعاتبه عبادة بن الصامت فقال: لو قبلت منه الصدقة وتألفته لأسلم. فى الأطراف كانت هناك دولة المناذرة فى الحيرة، والتى بدأت جذور المسيحية تنمو فيها على يد ملكها امرئ القيس الأول، ثم آخذ عودها يستقيم على عهد حفيده النعمان.

وهكذا بدت الجزيرة العربية وقتذاك محاطة بسوار من الدول والدويلات، المسيحية فيها إما الديانة الرسمية أو الغالبة. وفى العراق، وإن لم تكن المسيحية الديانة الرسمية فإنها تأصلت فى الرها وجندى سابور ونصيبين وسلوقية، بل كان فى بعض هذه المدن مدارس فى اللاهوت والفلسفة حازت شهرة واسعة استمرت حتى الخلافة العباسية. ويرجع ذلك

إلى ما ألم بالكنيسة الشرقية من الاضطهاد واختلال الأحوال في صدر المائة الثانية للميلاد، إذ اضطر كثير من نصارها أن يلجأ إلى بلاد العرب طلباً للحرية وكان معظمهم يعاقبة. ومنها غزوا الأحباش لليمن، ثم محاولة أبرهة الخائبة لمد سلطانه إلى قلب الجزيرة، وأن هذه الحملة وإن باءت بالإخفاق فإنها تركت أثراً دينياً وإن جاء محدوداً في المواقع التي مرت بها جيوش الأشرم. كذلك انتشرت المسيحية في قبائل تغلب وغسان وقضاعة في الشمال وفي بلاد اليمن في الجنوب. وقد دخلت العربية بفضل جهود أباطرة الدولة الرومانية الشرقية في القرن الرابع الميلادي، وكان من أثر هذه العلاقات الوثيقة بين العرب والبيزنطيين أن تأثر العرب إلى حد ما بالمسيحية، فانتشرت في الجنوب عن طريق الحبشة والشمال عن طريق سورية وشبه جزيرة سيناء الآهلة بالأديار والصوامع. إنّ الذي زرع المسيحية في عرب الجنوب واليمن ذو نواس قبل تهوده فلما تهود سمي باسم «يوسف» وهو الذي حفر الأخدود «بنجران» ثم قاتل النصاري. أما في الجنوب والجنوب الغربي فقد كانت الحبشة من المراكز التي تشعشعت فيها المسيحية إلى بلاد اليمن وبلاد الحجاز وفي الغزو الحبشي الثاني لليمن في العام ٥٢٥م، وعلى إثره انتشرت المسيحية انتشاراً واسعاً في اليمن، واتخذ أبرهة نجران مركزاً رئيسياً لهذا الهدف

وانتشرت المسيحية فى بلاد العرب، وبوجه خاص فى طئ ودومة الجندل. وكانت نجران الموطن الرئيسى للنصرانية فى الجزيرة العربية الجنوبية، ولعلها الموطن الوحيد الذى توطدت فيه هذه الديانة فى اليمن، وعند ظهور الإسلام كانت نجران المركز الرئيسى للنصرانية فى اليمن.

ودخلت المسيحية قلب مكة مع الغزو الحبشى لها، بل اخترقت المسيحية قبيلة قريش نفسها وهى التى كان يتولى أفراد منها سدانة الكعبة وما كان بها من أصنام. إنّ الاضطهاد الذى وقع على أتباع المسيح كان أول أسباب انتشارها فى الجزيرة العربية وأنها دخلت مبكراً على يد الحارث الغساني. وتتمثل الأسباب السياسية فى سعى الروم لمد سلطانهم فى الجزيرة العربية عن طريق نشر دينهم على أيدى رجال الدين الذين يبشرون به. ولقد حاولت المسيحية واليهودية أن تتغلغلا فى الجزيرة العربية، وكانتا متصلتين بالصراع السياسي، إذ بدت كل منهما حليفة الدولتين الطامعتين. وكان للمذاهب المسيحية فى مكة والمدينة وصنعاء ونجران وإكسوم مرجعيات سياسية ومذهبية مركزية خارجية. وهكذا لعبت السياسة دوراً كبيراً فى نشر الديانة المسيحية، وكانت الدولة الرومانية «البيزنطية» توظف الدين لصالحها، وتوقن أن تنصير القبائل العربية يخدم مصالحها، بل إنها لم

تتورع عن سلوك طريق الغزو المسلح لنشر المسيحية. وكانت المنازعة بين اليهودية والمسيحية فى الجزيرة العربية نزاعا سياسيا بين ملوك الأحباش والحميريين. وكانت حملة الأحباش على مكة إذاً إحدى ظاهرات الصراع على السيطرة السياسية والاقتصادية أساسياً، لكن الإخباريين لا يجدون تفسيراً لها إلا التفسير الدينى المحض، واتصال العرب بكل من نصارى الشام ومسيحيى اليمن فى رحلتيّ الشتاء والصيف. كذلك كان عرب الجزيرة، خاصة من يقطنون الأطراف الشمالية على إتصال بكل من الغساسنة والمناذرة، الذين كانت تفشو فيهم ديانة المسيح. وعرف العرب المسيحية فى الشام والعراق، وربما عرفوها فى مكة أيضاً وفى الطائف، بفضل التجارة من جهة، وبفضل من كان يصل اليها من الرقيق من جهة ثانية، وبفضل بعض التجار الذين غامروا بأنفسهم وتجارتهم فوصلوا إلى مكة واستقروا فيها، وكذلك عرف العرب المسيحية فى مدينة نجران، ودخلت المسيحية مكة، ورحلات قريش التجارية ونظرية تقسيم الناس إلى أحرار وعبيد ساهمت فى إدخال المسيحية فى مكة. أما الحجاز فقد كان يستقبل بانتظام القوافل القادمة من أطراف سوريا وما بين النهرين، وكانت تلك المناطق تذخر بالأديرة والمعابد فكانت هذه القوافل تحمل معها القصص

والموضوعات المسيحية. كذلك كان فى الحيرة من سراة النصارى من اشتركوا مع سراة قريش فى الأعمال التجارية مثل كعب بن عيد التنوخى فهو من سراة نصارى الحيرة، وكان أبوه أسقفا على المدينة، وكان يتعاطى التجارة وله شركة فى التجارة فى الجاهلية مع عمر بن الخطاب فى تجارة البز (الحرير) وكان عقيداً له. ولم تكن بلاد العرب الداخلية، وعلى وجه الخصوص، مدن الحجاز التجارية، تجهل كل الجهل إلى المسيحية وتقاليدها بسبب اتصالهم الدائم بقبائل الشمال.

ومن أسباب انتشار المسيحية فى جزيرة العرب كذلك، خاصة فى منطقة الحجاز، وجود عدد كبير من العبيد. وقد كانت فى مكة عند ظهور الإسلام جالية كبيرة من العبيد عرفوا بالأحابيش، ومن هؤلاء عدد كبير من النصارى استورد للخدمة وللقيام بالأعمال اللازمة لسراة مكة. وقد ترك هؤلاء الاحابيش أثراً فى لغة أهل مكة ليظهر فى وجود عدد من الكلمات الحبشية فيها، مثل الأدوات التى يحتاج اليها فى الصناعات، وفى الأعمال اليدوية. وعرف العرب فى مكة والطائف المسيحية بفضل من كان يصل اليه من الرقيق. وعندما ذهب النبي محمد (ص) إلى الطائف يدعو إلى دينه قابل رجلاً نصرانياً من أهل نينوى يسمى «عداس» كان غلاماً

أى عبداً لعتبة وشيبة ابنى ربيعة مما يؤكد انتشار الأرقاء النصارى فى بيوت الأرستقراطية فى مكة والطائف. وأسهم عدد من الأديرة التى يقطنها الرهبان النصارى فى إفشاء «المسيحية» بين عدد من القبائل، لعبت الأديرة دوراً مهماً فى نشر المسيحية، وتشير جغرافية توزيع الأديرة على انتشارها حتى فى المواضع القصية من البوادي. وكانت الأديرة تتلقى المعونات من كنائس العراق والشام. إن دخول المسيحية إلى جزيرة العرب كان بالتبشير وبدخول بعض النساك والرهبان إليها العيش فيها بعيدين عن ملذات الدنيا، وبالتجارة والرقيق ولاسيما الرقيق الأبيض المستورد من أقطار كانت ذات ثقافة وحضارة. وكانت جزيرة سيناء آهلة بالأديرة والصوامع. ومن المواضع التى وجدت فيها المسيحية سبيلاً فى أرض العرب: أيله... ووادى القرى ونزلته قضاعة فهى من أثبت القبائل فى المسيحية. وكان يسكنه نفر من الرهبان.

إنّ انتشار الأديرة والصوامع فى وادى القرى وشبه جزيرة سيناء، بل وفى الأصقاع القاصية من بوادى الجزيرة كان عاملاً فعالاً فى نشر المسيحية بين القبائل، لأن هؤلاء الرهبان والنساك كانوا يرون لزاماً عليهم نشر ديانتهم اقتداء بالمسيح عليه السلام، ونقرأ فى دواوين السيرة المحمدية أن الرسول (ص) عندما بلغ اثنتى عشرة سنة خرج مع عمه أبى

طالب في ركب للتجارة سنة ٥٨٢م إلى الشام، وأنهم قابلوا على الطريق راهباً من أهل المسيحية في صومعته يسمى بحيري. وفي نجد اعتنق المسيحية قوم من طيئ وكندة، وقد أنشئت أديرة لرهبان النصاري في جبال طيئ، ولقد كان الكثرة من هؤلاء الرهبان علي علم بالطب وظفوه واستخدموه في توطيد صلاتهم بعدد من شيوخ القبائل والتبشير بدينهم. كان الكثير من المبشرين علي علم ووقوف علي الطب والمنطق ووسائل الإقناع وكيفية التأثير في النفوس فتمكنوا من اكتساب بعض سادات القبائل فأدخلوهم في دينهم أو حصلوا منهم علي مساعدتهم وحمايتهم، فنسب دخول بعض سادات القبائل ممن تنصر إلى مداواة الرهبان لهم ومعالجتهم حتى تمكنوا من شفائهم مما كانوا يشكون منه من أمراض.

ليس من شك في أنّ الرهبان الذين انتشرت صوامعهم حتى قبل الصحراء كان لهم كبير أثر في تعريف العرب بالمسيحية. وبلغ من تمكن المسيحية في بعض قبائل شبه الجزيرة العربية أن عدداً من أفرادها ذوي النفوذ فيها قام بدوره ببناء أديرة وصوامع.

إنّ قبائل كبيرة مسيحية فشت في الجزيرة العربية، بل إن المسيحية دخلت مكة والمدينة المقدسة ومعقل الوثنية آنذاك واستطاعت أن تخترق قبيلة قريش صاحبة الولاية على مكة؛

إذ آمن بالنصرانية بعض بطونها ونفر من رجالاتها. ولم تنغلق المسيحية ديانة تبشيرية على أهلها كاليهودية، وكان ذلك أحد عوامل انتشارها.

واستقرت فى شمال شبه الجزيرة لدى الغساسنة والمناذرة ومدن العراق ثم فى الجنوب فى اليمن وكذلك فى البحرين وعُمان بفضل البعثات التبشيرية وفى بلاد الحجاز، خاصة وادى القري، وكذا كان أهل نجران نصاري، وقدم منهم وفد إلى يثرب - المدينة على عهد محمد (ص) برئاسة السيد والعاقب والأسقف، وظل النصارى بنجران حتى خلافة عمر رضى الله عنه حيث أجلاهم تحت شعار «لا يجتمع فى جزيرة العرب دينان»، ولو أنه كان بنجران فى زمانه بقايا من أهل دين عيسى بن مريم على الإنجيل، وأنهم أهل فضل وعبادة. كما انتشرت المسيحية فى بلاد العرب وبوجه خاص فى طيئ ودومة الجندل. وكانت هناك صوامع فى وادى القرى ووجدت فى نجران كنيسة أطلق عليها «كعبة نجران»، ومال نفر من العرب إلى الرهبنة وبنوا أديرة. إنّ حنظلة الطائى فارق قومه ونسك وبنى ديراً بالقرب من شاطئ الفرات يعرف بدير حنظلة، وكان لتنصر المناذرة أثر كبير فى بناء الأديرة والكنائس منها:

١ - كنيسة تسمى بيعة بنى مازن.

٢ – كنيسة تسمى بيعة بنى عدي.
٣ – كنيسة الباغوتة.
٤ – دير اللج.
٥ – دير مارت مريم.
٦ – ديرهند الكبري.
٧ – دير هند الصغري.
٨ – دير الجماجم.
٩ – دير عبد المسيح.

ونظمت الكنيسة شئون العبادة فى تلك المراكز، ولم تتركها تسير بصورة عشوائية. ولما كانت للنصرانية هذه المثابة من الامتداد في بلاد العرب، كان للنصارى أساقفة فى مواضع جمة منها لتنتظم بهم سياسة الكنائس، وقد تقدم ذكر أسقف ظفار، وقال بعضهم كانت نجران مقام أسقف وكان لليعاقبة أسقفان: يدعى أحدهم أسقف العرب بإطلاق اللفظ، وثانيهما يدعىٰ أسقف العرب التغلبيين ومقامه بالحيرة، أما النساطرة فلم يكن لهم هذين الكرسيين إلا أسقف واحد تحت رئاسة بطريك له، كما عمد جوستنيان فى عام ٥٤٣م إلى تنصيب أسقفين مونوفيزيين مستقلين للمناطق الواقعة على الحدود العربية هما: يعقوب البرادعى وتيودور، وساعد الحارث بن جبلة ملك الغساسنة فى تمكين المذهب اليعقوبى فى مجالات

بعيدة بين العرب فى شمال شبه الجزيرة العربية، وكان في كعبة نجران أساقفة معتمدون. وقد أشتهر من بين رؤساء المسيحية قبل الإسلام قس بن ساعدة ويذكر أدباء العرب أنه كان أسقف نجران، ويقطع لامانس فى كتابه عن يزيد ببطلان ذلك ويذكر أنه لم يكن له صلة بنجران. وربما كان ظن أدباء العرب مبعثه أن قساً كان يخطب فى أسواق العرب مثل غيره من دعاة الأديان الذين كانوا يتخذون من تلك الأسواق منابر للتبشير بعقائدهم. ورُويَ أن النبى محمدا (ص) سمع قس بن ساعدة الإيادى فى سوق غكاظ. وأنه ذكر ذلك لوفد بنى إياد عندما وفد اليه فى المدينة عام الوفود، وأنَ منهم من أعاد على مسامع محمد مقاطع من الخطبة التى سمعها الرسول.

وكانت سوق عكاظ أكثر أسواق العرب شهرة. فيها أنشد أصحاب المعلقات معلقاتهم. وفيها خطب قس. وفيها كان اليهود والنصارى وعباد الأصنام يحدثون كل عن رأيه، ولكن قسا هو راهب نجران النصراني. وربما كان قس بن ساعدة من المتحنفين. وذكر قس فى خطبته الآيات الكونية التى تدل على أن الحياة لم تخلق عبثاً وألمح إلى البعث والنشور والحساب، والأهم من ذلك كله أنه بشر بقرب ظهور دين جديد أفضل وأكمل، ولا يأتى بداهة إلا على يد نبى أو رسول. وتأثر ابن ساعدة باليهودية والمسيحية، وبعقيدة المخلص الذى يفك

أسر المأسورين، ويرفع الظلم عن المظاليم، ويدخل المسرة على قلوب الحزانى، وبالجملة يحقق العدل المطلق وهو الحلم الأبدى الذى يقض مضجع البشرية منذ بدء الخليقة، وتبنى الإسلام هذه الفكرة تحت شعار «المهدى المنتظر». ويتفق على هذه الفكرة أهل السنة والجماعة والشيعة ورواة الأحاديث وأصحاب الديانات السماوية الثلاث.

إن خطبة قس تلقتها الأمة بالقبول، بل والتجلة، أن محمداً سمعها أو سمع مثيلاتها فى عكاظ أو ربما فى غيره من أسواق العرب مثل مجنة أو ذى المجاز ودومة الجندل ونطاة خيبر والمشقر وحجر اليمامة، وإن كان أشهرها عكاظ، وتلك الأسواق كانت مجال خطب الوعاة والمبشرين الدينيين، ومعرض قصائد الشعراء ومعلقات فحول الشعراء. وقدم وفد إياد(٢٤) على النبي محمد فقال لهم: ما فعل قس بن ساعدة؟ قالوا: مات يا رسول الله، قال. كأني انظر اليه بسوق عكاظ على جمل أورق وهو يتكلم بكلام عليه حلاوة ما أجدنى أحفظه، فقال رجل من القوم أنا أحفظه يا رسول الله، وتلا عليه الخطبة فقال رسول الله: يرحم الله قسا إنى لأرجو أن يبعث يوم القيامة أمة وحده. لعل اعتناق قس للمسيحية كان أحد أسباب انتشار المسيحية وفشوها بين أفراد إياد. ويعد قس بن ساعدة الإيادى من شعراء النصارى العرب مثل أمية

بن أبى الصلت وعدى بن زيد. وكان ممن اعتنق المسيحية من مشاهير العرب أرباب بن عبد القيس وعدى بن زيد العبادي، وأبو قيس ابن أبى دانس من بنى النجار، وورقة بن نوفل، وعبيد بن الأبرص الأسدى الشاعر، وبحيرى الراهب؛ وورقة بن نوفل أحد أبناء عم أم المؤمنين السيدة خديجة أولى زوجات النبى محمد (ص)، وأول من آمن به، كما أن ورقة هو الذى قال له أنه سوف يكون نبى الأمة، أما بحيرى الراهب فهو الذى تقابل معه محمد عندما كان غلاما متوجهاً بصحبة عمه أبى طالب إلى الشام للمتاجرة، ويقال إن أول من تنصر من ملوك الحيرة النعمان بن المنذر، قيل على يد الجاثليق عبد يشوع، وقيل على يد عدى بن زيد العبادي. ودان بالمسيحية كثير من قبائل العرب النازلين بالحيرة أو بالمنطقة المحيطة بها من بينهم: تغلب من بطون بني بكر بن وائل فى ديار بكر، وكانت هند بنت النعمان زوجة المنذر بن امرئ القيس مسيحية، فنشأ ابنها عمرو بن المنذر الذى تولى حكم الحيرة فيما بين عاميّ ٥٥٤/٥٦٩م مسيحياً، وإلى هند هذه ينسب دير هند الكبرى بالحيرة. وكانت تنقلات القبائل أو بطونها أو أفخاذها مستمرة بين أطراف الجزيرة ووسطها. ولذا، فإن قبيلة تغلب هذه لم تكن هى الوحيدة التى فشت فيها المسيحية، بل الكثير غيرها مثل: إياد قبيلة قس بن ساعدة

وتميم وحنيفة وقضاعة وغيرها، بل إن المسيحية اخترقت قبيلة قريش نفسها. فقد سبق أن كعب بن عبيد التنوحى وهو من سراة الحيرة النصاري، وكان أبوه أسقفاً لها، تعاطى التجارة وشارك فيها عمر بن الخطاب قبل ظهور الإسلام. وأما من تنصر من أنحاء العرب فقوم من قريش من بنى أسد بن عبد العزى منهم عثمان بن الحويرث بن عبد العزي، وورقة بن نوفل من أسد.

وتغلغلت المسيحية فى مكة، واخترقت بعض بطون قريش، بل إن البعض يذهب إلى أن المسيحية وجدت داخل الكعبة نفسها ولو إننا من جانبنا نرى أن هذا الرأى ربما يفتقر إلى الأدلة الوثوقية، وإن استند إلى بعض القرائن التى لا ترقى إلى درجة الدليل منها أن عدى بن زيد وهو من أشهر شعراء العرب النصارى فى الجاهلية يقول:

سعي الأعداء لا يألون شليك

ورب مكة والصليب

إنَ صور الأنبياء وصور عيسى وأمه التى أمر الرسول بطمسها ومحو معالمها هى دليل على أثر المسيحية فى مكة ولهذا أقسم عدى بها كما أقسم الأعشى بها كذلك:

حلفت بثوبى راهب الدير والتى

ناها قصى والمضاض بن جرهم

والأعشى عاش فى الجاهلية وأدرك الرسول ومدحه.

وعليه، فإن المسيحية كان لها وجود فى جرف الكعبة. ذلك أن محو صورتى عيسى وأمه مريم بأمر محمد.

هناك صور وتماثيل لكل من عيسى وأمه فى جوف الكعبة فيقول «ومن جملة ما كان فيها يعنى الكعبة صور عيسى وأمه عليهما السلام، بقيتا حتى رآهما من أسلم من نصارى غسان وكان على أحد عمد الكعبة تمثال مريم وفى حجرها ابنها مزوقا».

ولعل من أظهر آثار الديانتين الساميتين على عرب الجزيرة قبل بعثة محمد شيوع أسماء الأنبياء الذين ورد ذكرهم فى التوراة والإنجيل، نورد على سبيل المثال: آدم بن ربيعة بن الحارث بن عبد المطلب قتل فى الجاهلية وهو الذى وضع النبى محمد دمه من بعد فتح مكة، وإبراهيم بن الحارث بن خالد التيمى القرشي، وإسحق الغنوى وهو من الصحابة، وأبو أيوب الأنصاري، وهو الذى نزل عليه الرسول عند مقدمه يثرب مهاجراً من مكة وسليمان بن نوفل، وسليمان بن ابى حتمة القرشى. كما كان اسم عبد المسيح شائعاً كثيراً لدى أهل الحيرة خاصة. وكان عدد من هؤلاء من قبيلة قريش مما يدل على تأثرها بالمسيحية. كذلك بين النساء انتشرت الأسماء الواردة فى الكتابين المقدسين مثل: أسيا بنت الفرج

الجرهمية، مارية مولاة حجرى بن أبى إهاب التميمى حليف بنى نوفل، وهى التى حبس فى بيتها الصحابى خبيب بن عدي، وحواء بنت زيد بن السكن، وحواء بنت بجيد الأنصارية، وحمنة بنت جحش أخت زينب بنت جحش إحدى زوجات النبى محمد (ص)، ومريم بنت إياس الأنصارية، وأم عيسى بنت الجزار وأم يحى امرأة أسيد بن حضير أحد زعماء الأنصار وكلهن صحابيات.

من هنا كانت المسيحية منتشرة فى وسط الجزيرة وأطرافها، استنادا على دولتى الروم والحبشة ودويلتي، أو إمارتي، الغساسنة والمناذرة، والمسيحية كما اليهودية تركت آثاراً عميقة الغور فى عرب شبه الجزيرة :

١ - ترسيخ عقيدة التوحيد التى وضعت بذرتها اليهودية، أى الإيمان بإله واحد ونبذ ما عداه، وترك التعددية الإلهية المتمثلة فى عبادة الأصنام والأوثان.

٢ - توكيد عقيدة النبوة.

٣ - ركت المسيحية أثراً فى عرب الجزيرة، ويشهد الشعر الجاهلى على ذلك. إن شعراء النصاري، مثل قس بن ساعدة وأمية بن أبى الصلت وعدى بن زيد، لهم مسحة خاصة فى شعرهم عليها طابع الدين. وهناك عدة قصائد للشاعر أمية بن أبى الصلت تتضمن كلمات: الجنة والنار والبعث والحشر

والنشور والحساب والرب ذو العرش والميزان، وآيات الله كالسماء التى رفعت بلا عمد والأرض بلا وتد وبعثة الرسل مثل إبراهيم وإسماعيل، وقصة الذبح والفداء، وموسى وهارون ليذهبا إلى فرعون الذى كان طاغياً، ومريم التى لم تكن بغياً ولا حبلى، والملك الذى جاءها وقال لها لا تجزعى، وعيسى الذى أتى من الإله آية ولم يكن غوياً ولا شقياً، وقصص الأولين مثل عاد وجرهم وكان بعض أهل الجاهلية قد اطلعوا على التوراة والإنجيل، ووقعوا على ترجمات عربية للكتابين منهم ورقة بن نوفل وأمية بن أبى الصلت، وقد أكد البعض ترجمة الإنجيل للعربية آنذاك. وكان يقرأ الإنجيل بالعربية ويكتب منه ما شاء. كما زخر الشعر الجاهلى بالعديد من الألفاظ والعبارات والأفكار المستمدة من عقيدة النصارى مثل الإقرار بإله واحد، والنهى عن عبادة الأوثان والتقرب إليها، والرب يكفى الإنسان ويرعاه ويساعده فى حله وترحاله، والفناء على كل امرئ وليس أحد من هذه الدنيا بخالد، والصلوات والقيام والركوع والسجود والتسابيح، وتقديس اسم الله، والتسبيح بعد الصلاة لاسيما الضحى والعشاء، والحواريون ورسم المسيح وتلامذته.

وكانت هذه الآثار الواسعة التى بصمت بها اليهودية والمسيحية الذهنية العربية آنذاك، خاصة فى المجال الديني،

من عوامل التمهيد لقيام دولة قريش على يد محمد النبى (ص)، إذ ساعدت عقيدة التوحيد التى قامت تلك الديانات بنشرها بين عرب الجزيرة قبل الإسلام على تفكيك عرى الوثنية والتعددية الإلهية التى كانت مسيطرة وقتذاك وساهمت فى تفسيخها وفضحها والكشف عن زيفها ومنافاتها للعقل ومجافاتها للمنطق والحس السليم، بحيث أن الإسلام الذى نادى به محمد فيما بعد، جاء وقد عبدت أمامه الطرق وحرثت من تحته الأرض لتتلقى البذور التى ألقاها وهى أيضاً بذرة توحيدية. وتكمن أهمية المناداة بالإسلام ضمن مكونات الدولة الوليدة لا فى كونه عقيدة خاصة بالعرب ومتميزة عما سبقها فى بعض المناحى فحسب، بل لأنه كان أحد الأعمدة الركينة التى ارتكز عليها بناء تلك الدولة، وكان استعمال الدين كمدماك لشد أزر بنية الدولة بدأ قديماً بمبادرة المؤسس الأول ومجمع قريش قصى الجد الأعلى لمحمد (ص)؛ لأنه، لما كان يتمتع به من ملكات عقلية فذة ونادرة، أدرك بثاقب نظره أهمية عنصر الدين فى تعضيد الدولة ومؤازرتها فسار الأحفاد من بعده على هداه، ومترسمين خطاه، كما أسهمت عقيدة التوحيد فى توحيد قبائل الجزيرة العربية، لأن الإيمان بدين واحد أو عقيدة واحدة يخالف تماماً من كافة الوجوه وشتى المناحى اعتقاد كل قبيلة بإله خاص بها، فالتوحيد فى

العقيدة سوف يؤدى بطريق الحتم واللزوم إلى صهر القبائل فى بوتقة واحدة، أو حتى على الأقل التقريب بينها وإزالة مشاعر التفرد، وربما النفور، بما لا يستطيعه عامل آخر، انظر إلى من يعتنقون ديناً وسوف تجد بينهم علاقة حميمة على اختلاف فى عروقهم وتباعد بين ديارهم، وهكذا كان فعل عقيدة التوحيد التى بذرتها اليهودية والمسيحية فى شبه الجزيرة العربية، ولذا عندما جاء محمد يدعو إلى التوحيد والوحدة ونبذ «العصبية»، وجد لصوته صدى ولندائه استجابة، خاصة لدى العرب الذين خالطوا أبناء إحدى الديانتين، وعلى سبيل المثال، الأوس والخزرج، وهما من أهم عوامل نجاح الدعوة المحمدية ونذَكر فى هذا المقام بقولة عمر بن الخطاب رضى الله عنه لهم : «يا معشر الأنصار لطالما أعز الله بكم الإسلام». وقد واكب التوحيد فى الألوهية الذى نشرته اليهودية والديانة المسيحية بجزيرة العرب نماء الشعور القومى عند القبائل العربية. ولقد تمثل ذلك فى هزيمة الفرس أمام العرب فى «يوم ذى قار» وفى انتصار «ذى يزن»، ومن ثم فلم يكن من قبيل المصادفة أن يتوجه إلى اليمن للتهنئة وفد من قريش على رأسه عبد المطلب الجد المباشر لمحمد (ص).

ورسَخت عقيدة التوحيد فكرة دولة مركزية يسوس أمورها حاكم فرد؛ ذلك أن التعددية الوثنية، أو بعبارة أخرى، وجود

إله لكل قبيلة أو مجموعة محدودة من القبائل، يفضى إلى معنى مماثل وهو وجود رئيس لكل قبيلة. أما عقيدة التوحيد التى تنادى بإله أوحد لا شريك له تنتهى إلى وجود حاكم واحد تخضع له كل القبائل، ويذعن له جميع الناس. لهذا وجد محمد بن عبد الله القرشى التربة صالحة لتولى مقاليد الدولة التى شاءت الظروف التاريخية أن تكون عاصمتها مدينة يثرب بدلاً من مدينة مكة، حقيقة أن بعد وفاته لقى خليفته أبو بكر قدراً من المقاومة من بعض القبائل، ولكن القبائل التى كانت قد مهدت لديها فكرة الدولة المركزية المنبثقة عن عقيدة التوحيد والإيمان بالإله الوحيد وقفت إلى جانبه، حتى تمت له السيطرة على كافة الجزيرة العربية ثم بدأ يمد السلطان العربى خارجها.

كذلك كان لليهودية والمسيحية جانب آخر ساعد فى التمهيد لقيام دولة قريش فى يثرب، وهو ترسيخ فكرة مسئولية الإنسان عن أفعاله من خلال الثواب والعقاب لا فى الحياة الآخرة وحسب، بل أيضاً فى الحياة الدنيا بوجود سلطة تتولى توقيع العقاب على المخالفين وهو ما عرف «بالحدود». وهذا أمر لم تكن تعهده بهذا المعنى المنتظم القبيلة العربية، خاصة تلك التى لم تكن مستقرة فى المدن والقرى والواحات وأقصى ما كانت تعرفه هو الخلع، أى خلع الفرد الذى يقارف

أفعالاً منكرة تجر على القبيلة أو الفخذ المتاعب التى قد تؤدى إلى الحروب والغزوات، وربما اقتبس المتحنفين من الديانة اليهودية فكرة المسئولية الجزائية وتوقيع حدود الزنا والسرقة وشرب الخمر على المقترفين لها، ومثال ذلك، ما قال به عبد المطلب أستاذ الحنيفية وسيد مكة فى زمانه والذى يقرب المعنى الذى نهدف إلى توضيحه، ومن ثم لما جاء محمد (ص) ونادى بكل تلك القيم الإلهية، كانت الأذهان مهيأة لها، ولم تكن غريبة أو مستهجنة، وكانت تلك من الركائز التى توطدت بهـا أركـان الدولة التى قـامت على يديه فى يثـرب؛ لأنه لا يتصور قيام أى دولة من دون وجود مبدأ المسئولية والثواب والعقاب عن الأفعال. ولم يقم الجانب العَقَدى وحده بعبء التمهيد لدولة قريش فى يثرب، ولكن هذا العامل كان أحد أخطر العوامل الممهدة لنشأة تلك الدولة القرشية، بل لعبت إلى جواره عوامل أخرى أدت أدواراً بالغة الخطر.

٣- ٥- الأسطورة والوجود:

قال جاك بيرك إن الآخرة تموج فى القرآن بقوة تغذى الصور الباذخة. وهذه الصور تحرك دومًا المؤمنين التقليديين. ومع ذلك فإن هذه الصور مثلها مثل الصور المسيحية، تثير فى العصر الحديث الذى نزع الأساطير، التشكك، بل حتى المنازعة. لكن ليس من خواص العصر أن نرى الأساطير تقود

تفكيرنا. فالعقل كان دائمًا يرضع من ثدي الأساطير. فمن العبث أن نحاول فصل هذين الأخوين من الرضاع. فالمجتمع العصرى المتطور الذى يحتكم بأحكام العقل، لايزال، فى الواقع، يخضع لخرافات عديدة. فسيادة المنطق على الخرافة هو أكثر صعوبة مما يظن للوهلة الأولى. لذلك لم يعن جاك بيرك بالشك المعاصر فى حده. فالحد من ملذات الجنة من ناحية، وكذلك سعير جهنم من ناحية أخرى إلى درجة المجاز، هو تحد للمشاعر الجديرة بالاحترام وهى الغالبة فى الإسلام، وقد حرص جاك بيرك على أن يجتنب الشك.

يحتل نظام «الأسطورة» Mythe الموقع الثالث فى ترتيب الأنظمة الدلالية الواقعة فى نظم العلامات المعاصرة. يتضافر النظام الأول والنظام الثانى لإنتاج الأيديولوجيا فى صورة الأسطورة. بعبارة أخرى، فرق رولان بارت، متأثرا في ذلك بلويس هلمسليف، بين الأنظمة الدلالية في النظم العلامية على النحو التالي :

١- النظام الدلالي الأول من بين الأنظمة الدلالية في النظم العلامية هو نظام المدلول الذاتي : Dnotation الدلالات المحددة. هنا تتكون العلامة من دال ومدلول.

٢- النظام الدلالي الثاني من بين الأنظمة الدلالية في النظم العلامية هو نظام التضمين Connotation أو سياق

الدال : ظلال الدلالات. يستخدم النظام الدلالي الثاني المدلول الذاتي بوصفه مدلوله ويقرن به مدلولا إضافيا. والمشكلة الكبرى هي تعديل النقد السائد للطبيعة الرمزية للغة عامة، والإلتباس والمدلول الملازم على وجه الخصوص. وهو الذي يوفر القوالب الثقافية النموذجية (مثل نماذج الشخصية). ويساعد على تجميع أجزاء المعلومات المختلفة التي تؤدي إلى معرفة كنه أيّ شخصية من الشخصيات أو أيّ موضوع من الموضوعات الأساسية التي تحتل مكانا مهماً في سياق الدراما. يتضمن الوصف في العمل الفني لغة متميزة بالدلالة السياقية المتولدة من العلاقات التركيبية، ونظام الشكل في العمل مؤلف من جانبين : شكل المضمون وشكل الشكل، والعمل الفني العام يصبح في الفن عبارة عن اللغة الخاصة، فالعمل الفني هو التصوير الذى يدور في أصله حول الدلالة السياقية، ويتمثل الوصف في الكشف عن مضمون من خلال العمل السطحي المكشوف ويتردد العمل الوصفي بين فرز الدلالة السياقية والدلالة المعجمية. والبحث عن الدلالة السياقية يكمن في الكشف عن «العمل الضمنى أو البيني» وتحديد نقطة التقاطع للعلاقات بين العملية ويتنزل النقد أو الكشف عن مقاطع العمل في ترتيب أنظمة الدلالة السياقية والكلام في أصناف من الأعمال الفنية المعينة، والمابين عملية هي عبارة

عن مركز العلاقات بين المضامين للدلالات السياقية.

٣- النظام الدلالي الثالث من بين الأنظمة الدلالية في النظم العلامية هو نظام الأسطورة .Mythe يتضافر النظام الأول والثاني لإنتاج الأيديولوجيا في صورة الأسطورة.

ولقيت الأساطير عناية بالغة من الدارسين منذ أواخر القرن الثامن عشر الميلادي، وحتى اليوم، بسبب الاهتمام العالمي بالحضارة اليونانية القديمة وبالفكر الشرقي، والهندى على وجه الخصوص. والمسألة الرئيسة فى الأبحاث التى تدرس الأساطير هى : كيف نشأت الأساطير ؟[٨٥]

كانت أولى الأجوبة على هذا السؤال نظرية أويهميروس الذى عاش فى القرن الرابع قبل ميلاد السيد المسيح. وذهب إلى أن الأساطير ليست غير صور عجيبة لأحداث تاريخية، ثم خلع عليها المبدعون طابعا أسطوريا. وهذه النظرية أخذ بها بعد ذلك بثمانية قرون لاكتانس والقديس أوغسطين لتأسيس الهجوم على الوثنية. وقد أخذ بهذه النظرية فى القرن التاسع عشر الميلادي موردى جونس و أ. هوفمن. فقالا إن الأساطير مخطوطات تاريخية سطرها الخيال. ثم جاء هربرت سبنسر، فقال إن الأساطير هى فى أصلها مغامرات قام بها أشخاص حقيقيون، رفعهم بنو أقوامهم إلى مراتب الآلهة. والنظرية الثانية هى النظرية الرمزية. وهى أيضا قديمة ترجع

إلى أفلوطين وفرفوريوس اللذين قالا بأن الأساطير رموز على مذاهب فكرية معينة. وقد أخذ بهذه النظرية الرمزية مفكرو القرن التاسع عشر الميلادي. كيف ينبغى أن تفهم الأساطير؟ ما مدلولها ؟ كيف حدثت ؟

تلك هى الأسئلة التى استعادها الدارسون فى القرن العشرين(٢٦). وأساس الأساطير والملاحم كافة، كما بيّن فرويد هي «مطلق سلطان الأب»، وقساوته فى مزاولة هذا السلطان. وكلما خلا سلطان الأب فى العائلة من كل قيد، وجد الإبن نفسه بالضرورة -وهو الوريث المنتظر- فى موقف العدو من أبيه، ونفد بالضرورة صبره وهو يترقب الظفر بالسيادة عبر موت أبيه. وسبق أن فرّق الشاطبي بين المحتوى الظاهر وبين المحتوى الباطن، فى «الموافقات»، قائلا إنه من الناس من زعم أن للقرآن ظاهرا وباطنا، وربما نقلوا فى ذلك بعض الأحاديث والآثار. فعن الحسن، مما أرسله عن النبى (ص) ، أنه قال : ما أنزل الله آية إلا ولها ظهر وبطن، بمعنى ظاهر وباطن، وكل حرف حد وكل حد مطلع. وفسر بأن الظهر والظاهر هو ظاهر التلاوة، والباطن هو الفهم عن الله لمراده؛ لأن الآية تقول : «أَيْنَمَا تَكُونُواْ يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ فِى بُرُوجٍ مّشَيّدَةَ وإِن تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُواْ هَـذه منْ عند اللّه وَإِن تُصِبْهُمْ سَيّئَةٌ يَقُولُواْ هَـذِهِ مِنْ عِندِكَ قُلْ كُلَّ مّنْ عِندِ اللّهِ فَمَا

لِهَؤُلاَءِ الْقَوْمِ لاَ يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً»[٣٦] (سورة النساء، الآية ٧٨).

والواقع أن ما قصده جاك بيرك هو عكس ما قاله محمد رجب البيومي. قال بيرك إنّ القرآن قد أزال الطابع الأسطورى الذى كان يغلف القصص العبرية والقصص المسيحية القديمة. من هنا فلا علاقة بين اتهام محمد رجب البيومى وواقع كلام بيرك. يقول بيرك: «بالتعارض مع اللقاء اللغوي، إن جاز القول، يرتب القرآن أيضًا حلقة الهوية الجوهرية بالتناول الذى يؤثر به فى الأساطير الإنجيلية. وسواء تعلق الأمر بإبراهيم أو نوح أو يونس أو موسى فإنه يحول «أى أن القرآن لا يحافظ على القصص كما كانت من قبل فى العهدين القديم و الجديد» الأساطير إلى حوارات تحمل طابع علم النفس التفاضلى والإثارة وتتوخى النبرة أن تكون حكائية ودرامية. وإذ يتناول قصصًا مرتبطة عن قرب شديد بالتوراة وبتراث مبجل، فإن الأمر يبدو وكأنه يلجأ فى ذلك إلى الحرفية. من هنا فقد فهم محمد رجب البيومى المعنى العكسى تماما للمعنى الذى قصد اليه بيرك. فقد أبعد بيرك كلمة الأسطورة نهائيًا عن قصص الأنبياء فى القرآن، وهو الموقف الذى يتوافق مع ما أورده محمد رجب البيومى أنه «إذا قص القرآن الحوادث عن العرب السابقين أو أهل

الكتاب، فإنما يقصها لقصد يعود على دعوته الشاملة بتأكيد، ولا يقص من هذه القصص إلا الواقع، وليس من المعقول أن يجارى هؤلاء فيما يتسامرون به فيعرض منه ما ليس بالواقع، وهو تنزيل علام الغيوب». ما معنى أن تحمل النبرة طابعًا مأساويًا؟ إن هلاك الكفار يقابله نجاة المؤمنين فى هذه القصص فإذا جاءت المأساة فى جانب جاءت المسرة فى جانب آخر، فلماذا الطابع المأساوى بالذات؟ فى قصص بعض الأنبياء لم تحدث مأساة على الإطلاق مثل قصة يونس عليه السلام، إذ أنجاه الله، وأنعم على قومه بالإيمان : «فَنَبَذْنَاهُ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ سَقِيمٌ » (١٤٥) «وَأَنبَتْنَا عليه شَجَرَةً مِّن يَقْطِينٍ»(١٤٦) «وَأَرْسَلْنَاهُ إِلى مِـئَـةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ»(١٤٧) «فَآمَنُواْ فَمَتَّعْنَاهُمْ إِلى حِينٍ»(١٤٨)، فلماذا ذكر جاك بيرك المأساة ؟

أورد القرطبى فى تفسيره سورة «الصافات»: «فَنَبَذْنَاهُ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ سَقِيمٌ» (١٤٥)، «وَأَنبَتْنَا عليه شَجَرَةً مِّن يَقْطِينٍ»(١٤٦) «روى أن الحوت قذفه بساحل قرية من الموصل. وقال ابن قسيط عن أبى هريرة: طرح يونس بالعراء وأنبت الله عليه يقطينة؛ فقلنا: يا أبا هريرة وما اليقطينة؟ قال: شجرة الدباء؛ هيأ الله له أروية وحشية تأكل من خشاش الأرض - أو هشاش الأرض - فتفشج عليه فترويه من لبنها

كل عشية وبكرة حتى نبت. وحكى الأخفش فى قوله: «وَهُوَ سَقِيمٌ» جمع سقيم سقمى وسقامى وسقام. وقال فى هذه السورة: «فنبذناه بالعراء» وقال فى «نَ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ» (سورة القلم: الآية ١) : «لَّوْلاَ أَن تَدَارَكَهُ نِعْمَةٌ مِّن رَّبِّهِ لَنُبِذَ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ مَذْمُومٌ» (سورة القلم: الآية ٤٩). والجواب أن الله خبر ها هنا أنه نبذه بالعراء وهو غير مذموم ولولا رحمة لنبذ بالعراء وهو مذموم. وقول الآية: «وَأَرْسَلْنَاهُ إلى مِئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ» وقد تقدم عن ابن عباس أن رسالة يونس إنما كانت بعد ما نبذه الحوت. وليس له طريق إلا عن شهر بن حوشب. النحاس: وأجود منه إسنادا وأصح ما حدثناه عن على بن الحسين قال: حدثنا الحسن بن محمد قال حدثنا عمرو بن العنقزى قال حدثنا إسرائيل عن أبى إسحاق عن عمرو بن ميمون قال حدثنا عبدالله بن مسعود فى بيت المال عن يونس النبى قال: إن يونس وعد قومه العذاب وأخبرهم أن يأتيهم إلى ثلاثة أيام، ففرقوا بين كل والدة وولدها، وخرجوا فجأروا إلى واستغفروا، فكف عنهم العذاب، وغدا يونس ينتظر العذاب فلم ير شيئا - وكان من كذب ولم تكن له بينة قتل - فخرج يونس مغاضبا، فأتى قوما فى سفينة فحملوه وعرفوه، فلما دخل السفينة ركدت السفينة والسفن تسير يمينا وشمالا؛ فقالوا: ما لسفينتكم؟ فقالوا: لا ندري. فقال يونس

عليه السلام: إن فيها عبدا أبقا من ربه جل وعز وإنها لن تسير حتى تلقوه. قالوا أما أنت يا نبى الله فإنا لا نلقيك. قال: فأقرعوا فمن قرع فليقع، فاقترعوا فقرعهم يونس فأبوا أن يدعوه، فال: فاقترعوا ثلاثا فمن قرع فليقع. فاقترعوا فقرعهم يونس ثلاث مرات أو قال ثلاثا فوقع. وقد وكل الله به جل وعز حوتا فابتلعه وهو يهوى به إلى قرار الأرض، فسمع يونس تسبيح الحصى «وَذَا النّونِ إِذ ذّهَبَ مُغَاضِباً فَظَنّ أَن لّن نّقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَىَ فِي الظّلُمَاتِ أَن لاّ إِلَـَهَ إِلاّ أَنتَ سُبْحَانَكَ إِنّي كُنتُ مِنَ الظّالمِينَ» (سورة الأنبياء، الآية ٨٧). قال: ظلمة الليل وظلمة البحر وظلمة بطن الحوت. قال: «فنبذناه بالعراء وهو سقيم» قال: كهيئة الفرخ الممعوط الذى ليس عليه ريش. قال: وأنبت الله عليه شجرة من يقطين فنبتت، فكان يستظل بها ويصيب منها، فيبست فبكى عليها؛ فأوحى الله جل وعز اليه : أتبكى على شجرة يبست، ولا تبكى على مائة ألف أو يزيدون أردت أن تهلكهم قال: وخرج رسول الله يونس فإذا هو بغلام يرعي: قال: يا غلام من أنت؟ قال: من قوم يونس. قال: فإذا جئت اليهم فأخبرهم أنك قد لقيت يونس. قال: إن كنت يونس فقد علمت أنه من كذب قتل إذا لم تكن له بينة فمن يشهد؟ قال: هذه الشجرة وهذه البقعة. قال: فمرهما؛ فقال لهما يونس: إذا جاءكما هذا الغلام فأشهدا له. قالتا نعم. قال:

فرجع الغلام إلى قومه وكان فى منعة وكان له إخوة، فأتى الملك فقال: إني قد لقيت يونس وهو يقرأ عليك السلام. قال: فأمر به أن يقتل؛ فقالوا: إن له بينة فأرسلوا معه. فأتى الشجرة والبقعة فقال لهما: نشدتكما بالله جل وعز أتشهدان أنى لقيت يونس؟ قالتا: نعم قال: فرجع القوم مذعورين يقولون له: شهدت له الشجرة والأرض فأتوا الملك فأخبروه بما رأوا. قال عبدالله: فتناول الملك يد الغلام فأجلسه فى مجلسه، وقال: أنت أحق بهذا المكان مني. قال عبدالله: فأقام لهم ذلك الغلام أمرهم أربعين سنة. قال أبو جعفر النحاس: فقد تبين فى هذا الحديث أن يونس كان قد أرسل قبل أن يلقمه الحوت بهذا الإسناد الذى لا يؤخذ بالقياس. وفيه أيضا من الفائدة أن قوم يونس آمنوا وندموا قبل أن يروا العذاب؛ لأن فيه أنه أخبرهم أنه يأتيهم العذاب إلى ثلاثة أيام، ففرقوا بين كل والدة وولدها، وضجوا ضجة واحدة إلى الله، وأنه لم يكن حكم فيهم كحكمه فى غيرهم فى قول عز وجل: «فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ» (سورة غافر: الآية ٨٥)، والآية: «وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الآنَ وَلاَ الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ أُوْلَئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَاباً أَلِيماً» (سورة النساء : الآية ١٨). إنهم رأوا مخائل

العذاب فتابوا.

وعمد جاك بيرك إلى سورة الكهف ليكشف ما سماه بالطابع الأسطوري، ونص على أن ما بها من الأحداث مادة تلفيقية لسير بعض القديسين ! فما المراد بالتلفيق هنا؟ أهو حديث عن أمر لم يحدث، ولفق تلفيقًا ! ثم أشار إلى قصتى ابراهيم وموسي، ليعلن أن القرآن تابع الإنجيل فى اتجاهه الرامى إلى تخليص العالم من السحر ! وأنا أقول للكاتب، إن قصة الكهف وقصة هود وقصة صالح ! هذه الثلاث لم تأت فى التوراة ولا الإنجيل، فأى كتاب تابعه القرآن فيما قصَّه عن هذه الثلاث. وقد تحدث جاك بيرك عن الطبيعة فى القرآن الكريم بما وافقه محمد رجب البيومى عليه، لأن مشاهد الطبيعة فى القرآن قد تعددت وتنوعت مظاهرها فى السماوات والأرض، ووصف الطبيعة فى القرآن فى حاجة إلى كتاب مستقل لم ينهض أحد بتأليفه على الوجه الدقيق، وقد خطا أحمد حنطور فى هذا المجال خطوات ممتازة حقًا، ولكن شعور الكاتب ببشرية القرآن يدفعه إلى أن يخلط الجد بالهزل فيقول :«ولنتصور النبى أمام منظر طبيعى فى نجد أمام الواحة الريانة المنبثقة فى الصحراء التى هى نفسها لا فراغ فيها، ويمكن للتنوع الكونى أن يبعث فى ذاكرته كعربى إحدى تلك الصور التى تسلطت عليها منوطة بكلام الشعراء».

ما معنى ذلك؟ إنه يتصور الرسول أمام مشهد طبيعى بنجد فى واحة خضراء يستلهم الطبيعة ما سجله فى الكتاب ! والرسول لم ير «نجداً» ولم يقف أمام واحة خضراء بها فهو تهامى لا نجدى ! هذه واحدة. والثانية أنه يشهد مظاهر الكون الخالية فيتذكر ما قال شعراء الجاهلية، ويستلهمهم بعض ما جاء به ! لقد وصف الشعر الجاهلى مظاهر الطبيعة وأبدع الشعراء فيما قالوه ! ولكن ما جاء به القرآن عن الطبيعة يعلو علواً تاماً عما قاله هؤلاء المجيدون ! أفتكون ذاكرة الرسول قد استمدت من هؤلاء ما جاء فى كتاب الله ! لو صح ذلك فعلاً لنشطت عشرات من زملاء جاك بيرك الباحثين فى الشعر الجاهلى ليوازنوا بين قول وقول، وليقرروا هذه النتيجة التى يحاول المؤلف تسجيلها؟ لماذا لم يفعل هذا المتبحرون منهم فى دراسة شعر الطبيعة الجاهلى لينتهوا إلى ما يريد أن ينتهى اليه من النتائج؟ وفيهم من قال مثله بتأثر القرآن بالإنجيل والتوراة وأساطير فارس وشعر أميه بن أبى الصلت، وخطب قس بن ساعدة ! لقد فتح لهم الباحث باباً للإفك ولكنهم تحاشوا أن يدخلوه ! فما علة ذلك ؟

ذكر القرآن جاك بيرك من خلال متتابعاته العديدة بنشيد برمنيدس عبر هاوية الزمن وفجوة الحضارات : «لم يبق إلا طريق واحد يمكن التكلم عنه، ألا وهو أنه موجود. وعلى هذا

الطريق تقع علامات عدة تدل على أنه لما كان غير مولود فإنه أيضًا غير فان، فهو في الواقع سليم الأطراف، لا يتغير، ولا نهاية له. وأبدًا لم يكن ولن يكون، لأنه كائن حاليًا، كامل تمامًا في الوقت نفسه، أو هو وحدة واحدة».

عاش برمنيدس، كما أسلفنا من قبل، في «إيليا» إحدى مدن اليونان الكبرى الواقعة في إيطاليا الجنوبية، ما بين سنة ٥٤٠ و ٤٥٠ ق. م. لقد أولى أرسطو أسبقية للفعل على الممكن في ما نسبه من تفوق إلى الكائن بالفعل على الكائن بالقوة. ونتج عن هذه الرؤية تقليد ميتافيزيقي تقلصت فيه الوجود إلى حضرة قائمة باستمرار. وعمليًا ظهرت هيمنة الفعلي على الممكن في مختلف الأوصاف المنسوبة إلى الوجود، مثل : صورة، كمال، جوهر، وجود، شيء مفكر، إقامة مقابلة... أما مارتن هيدجر فيطل على الوجود كأفق زمني «للدازين» الذي يتحرك انفتاحًا على الممكن وانفتاحًا للممكن أيضًا. فالإنسان زمني لأنه يوجد في صيغة الممكن، يتجاوز المعطيات الحضارة نحو «إمكانات» هي بدورها دائمة الغياب، ولكنها تؤسس معنى وجوده. وينتقل الإنسان من الموقف غير الصحيح إلى الوجود الصحيح ساعة يقرر ويعتزم على فهم وجوده «إمكانية»، «اختيار مسؤولية فردية»، ولا واقعًا بسيطًا تكيفًا مسؤولاً مع المجهول الجماعي. ومن هذا المنظور يرفض مارتن

هيدجر التصغير المنطقى لمعنى العدم، بل يرفعه من جديد إلى مرتبة يوازى فيها أصلاً الوجود، كمعطى فينومينولوجى طبعاً. ويتجاوز مارتن هيدجر حصر لقاء الوجود والزمان فى امتداد أفق الدازين التجاوزي، ليركز على حدث الامتلاك المتبادل بين الإنسان والوجود، وهو العلاقة الأصيلة التى تتضمن الاختلاف بين الوجود والكائن، وفى الوقت نفسه، تتقبل الكشف بواسطة الكلمة. فى اختبار الامتلاك خطوة إلى ما قبل صعيد الحديث النظرى الذى انحسرت اليه الحقيقة منذ أرسطو، نحو الحديث النظرى الذى انحسرت اليه الحقيقة منذ أرسطو، نحو الحديث الشعرى الذى كان، بنظر مارتن هيدجر، حجر الزاوية فى البحث الفلسفي. هنا يسمع الإنسان دعاء الوجود، دعاء ثميناً مقدساً، يسعى الشاعر إلى الإجابة عليه بواسطة النطق الكاشف عن الداعي. إن مذاوتة الوجود «واللوجوس» تتيح للمشروع الشعرى إبراز حقيقة الوجود بواسطة الكلمة. ومن جديد يعيدنا مارتن هيدجر إلى نشيد برمنيدس. وعلى ضوء تحليل مارتن هيدجر الفلسفي، يمكن اعتبار برمنيدس مؤسس علم الوجود السليمة وفيلسوف حرية التفكير والمبادرة، ذلك لأن كل كائن يتأصل فى الوجود الواحدة المتميزة بكونها إبداعاً دائم الدفق والانتشار. فمن جهة، ليس الكنونة جوهراً ثابتاً ممتلئاً وجامداً، ومن جهة

أخرى ليست لا محدوداً سلبيا ينتظر لا محدوداً بأفعال تأتيه من الخارج، وأخيراً ليست هي علة نفسها المطلقة، وليست من ثم علة الكائنات وفقًا لمثل جوهرية ولقيم خلقية... وليست الحرية ميزة جوهر يتصف بالحياد ومن ثم باللامبالاة، ولا هي «عتباطية عشوائية»، بل إنها متأصلة في إيجابية الفكر والوجود الموحدة والمتفجرة في ظهورات لا تحصر. ولا يحتاج برمنيدس، للكلام عن النزعة التجاوزية في الإنسان ، إلى إثبات الثنائية التي ألفتها الفلسفة، أي ثنائية النفس والجسد، بل إنه يثبت أن العقل يحل في الجسد المكتمل لتقبله. وعلاوة على ذلك يثبت برمنيدس أن وحدة الوجود كفيلة بكل المظاهر، بدون الحاجة، إلى وساطة جوهرية محدَّدة ومحدِّدة. يكفي أن يتأصل الإنسان في الوجود، وأن يذاوت الفكر الوجود، وأن تلبث الكلمة أمينة مذاوتة للفكر، كي ينعم الإنسان بإبداعية الوجود.

يتطابق ترتيب القرآن، إذا جازت العبارة، واللقاء اللغوي، لحلقة الهوية الجوهرية بالتناول الذي يخص به الأساطير الإنجيلية. وسواء تعلق الأمر بإبراهيم أو نوح أو يونس أو موسى فإنه يحول (يقطع مع الشكل السابق) الأساطير إلى حوارات تحمل طابع علم النفس التفاضلي والاثارة وتتوخى النبرة أن تكون حكائية ودرامية. وإذ يتناول قصصًا مرتبطة

عن قرب شديد بالتوراة وبتراث مبجل، فإن كل شيء يتم وكأنه يلجأ في ذلك المجال المميز للنص الأدبي. هذا فيما يتعلق بالشكل. أما فيما يتعلق بالموضوع فلربما نكون بصدد كشف الطابع الأسطورى حقا. ففى قصة مثل تلك التى تضمنتها سورة الكهف، حيث يجد العديد من القراء ذوى انتماءات مختلفة مادة لسيرة قديسين تلفيقية تبدو لى كأنها تحفظ معلن إزاء الأسطورى بوصفه أسطوريًا والآية ٩ : «أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُواْ مِنْ آيَاتِنَا عَجَبا» تتضمن إجابة سلبية تبررها الآيتان السابعة والثامنة، عن السيطرة الإلهية على الظواهر الطبيعية. وثمة مثال آخر من أكثر الأمثلة وضوحًا، وهو ابراهيم الذى يقدم المثل برفضه الوثنية من طريق براهين العقل. وانتهى به الأمر إلى تحطيم الأصنام فى منظر لا يخلو من السخرية. أما فيما يتعلق بموسى فقد كان همه أن يهاجم عبادة الإنسان ثم السحر والشعوذة التى كان عليه أن يستأصلها من قومه، وقد بدأت العقيدة الإنجيلية بتخليص العالم من السحر. وقد تابع الإسلام السير بقوة فى الاتجاه نفسه. وإزاء الندرة التى تكاد تكون معقولة لورود مشتقات الجذر ق. د. س فى القرآن، تتدلى مائة وخمسون استخداماً وأكثر لمشتقات الجذر ص. ل. ح التى تعبر عن التصور الأخلاقى لـ«العمل الصالح» والجهد

تجاه التقويم. وإذا كان القرآن نزع صفة القداسة عن العالم، وكشف عن الطابع الأسطورى للإسرائيليات، فيمكن القول إنه أرسى قواعد العلم على الإحساس بالطبيعة.

٣- ٦- القصة الأسطورية فى القرآن:

يختلف الوضع فى القصة الأسطورية عنه فى القصة التاريخية والقصة الأدبية من حيث المواد الأدبية ومن حيث تناولها. أما من حيث المواد فيرجع الاختلاف إلى أن المواد الأدبية فى القصة التاريخية كانت أحداثاً واقعية تناولها القرآن ورتبها ترتيباً يحقق الهدف المراد فى القصة القرآنية. أما من حيث المواد فيرجع الاختلاف إلى أن المواد فى القصة التمثيلية كانت أحداثاً لا نعرف لها هذه الصفة عن التاريخية والواقعية ومن هنا صارت أحداثاً افتراضية. وقد تناول القرآن هذا اللون من الأحداث وعرضه العرض الذى تتحقق به الأغراض المرادة من القصة. أما فى القصة الأسطورية فالمواد الأدبية قصة بأكملها. ومن هنا يكون الصنيع البيانى مخالفاً بعض الشيء له فى القصة التاريخية والقصة التمثيلية من ألوان القصص القرآني. فالقدماء من المسلمين يجمعون على ورود القصة التاريخية فى القرآن مهما يكن الرأى فى طريقة تناولها. وبعض القدماء من المفسرين يقول بوجود القصة التمثيلية. لكن لم يقل واحد من المفسرين بورود القصة

الأسطورية فى القرآن، بل على العكس نرى منهم كما نرى من بعض المحدثين نفوراً من لفظ الأسطورة ومن القول بأنها فى القرآن ولو إلى حد ما. إن بعض المفسرين من أصحاب اللمحات قد فتح الباب وأجاز القول بوجود القصة الأسطورية، وأصّل لذلك أصولا مهمة لهذه الفكرة، مثل تقريره أن هناك جسماً للقصة أو هيكلاً للحكاية، وأن هناك أمورا أخري، والجسم أو الهيكل غير مقصود، أما المقصود حقاً فهو ما فى القصة من توجيهات دينية أو خلقية. وهو ما ذهب اليه الأقدمون كالإمام الرازي، وهو ما قرره محمد عبده صراحة حين تحدث عن التعبيرات البيانية وأنها قد تقوم على شئ من الخرافات الوثنية(٢٧). وتقول الآية ٣٩ من سورة يونس : «بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ». وقال القرطبى إن قول الآية: «بَلْ كَذَّبُواْ بِمَا لَمْ يُحِيطُواْ بِعِلْمِهِ» أى كذبوا بالقرآن وهم جاهلون بمعانيه وتفسيره، وعليهم أن يعلموا ذلك بالسؤال. فهذا يدل على أنه يجب أن ينظر فى التأويل. وقوله: «وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ» أى ولم يأتهم حقيقة عاقبة التكذيب من نزول العذاب بهم. أو كذبوا بما فى القرآن من ذكر البعث والجنة والنار، ولم يأتهم تأويله أى حقيقة ما وعدوا فى الكتاب؛ قاله الضحاك. وقيل للحسين بن الفضل: هل تجد فى القرآن

(من جهل شيئا عاداه) قال نعم، فى موضعين: «بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه» وقوله: «وَقَالَ الّذينَ كَفَرُواْ للّذينَ آمَنُواْ لَوْ كَانَ خَيْراً مّا سَبَقُونَا إِلَيْه وَإِذْ لَمْ يَهْتَدُواْ به فَسَيَقُولُونَ هَذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ» (سوزة الأحقاف: الآية ١١). «كذلك كذب الذين من قبلهم» أيّ الأمم الخالية، أى كذا كانت سبيلهم. والكاف فى موضع نصب. «فانظر كيف كان عاقبة الظالمين» أى أخذهم بالهلاك والعذاب. وقال الرازى إن «الأول أنهم كلما سمعوا شيئاً من القصص قالوا ليس فى هذا الكتاب إلا أساطير الأولين، ولم يعرفوا أن المقصود منها ليس هو الحكاية، بل أمور أخرى مغايرة لها». وفرّق الرازى ومحمد عبده بين أمرين :

١ - هيكل القصة أو جسم الحكاية. والرازى يلحظ أن هذا الأمر وهو هيكل القصة أو جسم الحكاية هو الذى أدخل الشبهة على عقول المشركين حين ظنوا أنه المقصود من القصص، من أجل هذا ذهبوا إلى ما ذهبوا اليه من أن القرآن يشمل «أساطير الأولين».

،٢ما فى القصة من توجيهات دينية نحو قواعد الدعوة الإسلامية ومبادئ الدين الحنيف. والمقصود هو أمور أخرى مغايرة لها الجسم من القصة، بل جاءت القصص فى القرآن لأجل الموعظة والاعتبار لا لبيان التاريخ ولا للحمل على

الاعتقاد بجزئيات الأخبار عند الغابرين، وإنه ليحكى من عقائدهم الحق والباطل، ومن تقاليدهم الصادق والكاذب، ومن عاداتهم النافع والضار، لأجل الموعظة والاعتبار. فحكاية القرآن لا تعدو موضع العبرة ولا تتجاوز مواطن الهداية، ولابد أن يأتى فى العبارة أو السياق وأسلوب النظم ما يدل على استحسان الحسن واستهجان القبيح. وقد يأتى فى الحكاية بالتعبيرات المستعملة عند المخاطبين أو المحكى عنهم وإن لم تكن صحيحة فى نفسها كالآية : «كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس»، وكالآية : «بلغ مطلع الشمس». وهذا الأسلوب مألوف فإننا نرى كثيرا من كتاب العربية وكتاب الإفرنج يذكرون آلهة الخير والشر فى خطبهم ومقالاتهم لا سيما فى سياق كلامهم عن اليونان والمصريين القدماء ولا يعتقد أحد منهم شيئاً من تلك الخرافات الوثنية. من هنا أجاز محمد عبده أن يكون فى التعبير القرآنى - قصصاً وغير قصص - أثر للأساطير، إجراء للعبارات على تلك الظواهر الخرافية لأنه يحكى من عقائدهم الحق والباطل، كما أجاز أن يكون القرآن قد أجرى أساليبه، فجعل الخرافات الوثنية أداة للتعبيرات البلاغية. ووقف الرازى ومحمد عبده عند هذا الحد.

وتلك هى آيات القرآن فى الأساطير :

١- تقول الآية : «وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ اليكَ وَجَعَلْنَا على قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِى آذَانِهِمْ وَقْراً وَإِن يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لاَّ يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ» الأنعام ٢٥ . وقال القرطبى ان قول الآية: «وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُ اليكَ» أفرد على اللفظ يعنى المشركين كفار مكة. «وَجَعَلْنَا على قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً» أى فعلنا ذلك بهم مجازاة على كفرهم. وليس المعنى أنهم لا يسمعون ولا يفقهون، ولكن لما كانوا لا ينتفعون بما يسمعون، ولا ينقادون إلى الحق، كانوا بمنزلة من لا يسمع ولا يفهم. والأكنة الأغطية جمع كنان مثل الأسنة والسنان، والأعنة والعنان. كننت الشيء فى كنه إذا صنته فيه. وأكننت الشيء أخفيته. والكنانة معروفة. والكنة (بفتح الكاف والنون) امرأة أبيك؛ ويقال: امرأة الابن أو الأخ؛ لأنها فى كنة. «أن يفقهوه» أى يفهموه وهو فى موضع نصب؛ المعنى كراهية أن يفهموه، أو لئلا يفهموه. «وفى آذانهم وقرا» عطف عليه أى ثقلا؛ يقال منه: وقرت أذنه (بفتح الواو) توقر وقرا أى صمت، وقياس مصدره التحريك إلا أنه جاء بالتسكين. وقد وقر الله أذنه يقرها وقرا؛ يقال: اللهم قر أذنه. وحكى أبو زيد عن العرب: أذن موقورة على ما لم يسم فاعله؛ فعلى هذا وقرت (بضم الواو). وقرأ طلحة بن مصرف (وقرا) بكسر الواو؛ أى جعل، فى آذانهم ما سدها عن

استماع القول على التشبيه بوقر البعير، وهو مقدار ما يطيق أن يحمل، والوقر الحمل؛ يقال منه: نخلة موقر وموقرة إذا كانت ذات ثمر كثير. ورجل ذو قرة إذا كان وقورا بفتح الواو؛ ويقال منه: وقر الرجل (بضم القاف) وقارا، ووقر (بفتح القاف) أيضا.

قول الآية: «وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها» أخبر الله تعالى بعنادهم لأنهم لما رأوا القمر منشقا قالوا: سحر؛ فأخبر بردهم الآيات بغير حجة.

قول الآية: «حتى إذا جاؤوك يجادلونك» مجادلتهم قولهم: تاكلون ما قتلتم، ولا تاكلون ما قتل الله؛ عن ابن عباس. «يقول الذين كفروا» يعني قريشا؛ قال ابن عباس: قالوا للنضر بن الحرث: ما يقول محمد؟ قال: أرى تحريك شفتيه وما يقول إلا أساطير الأولين مثل ما أحدثكم عن القرون الماضية، وكان النضر صاحب قصص وأسفار، فسمع أقاصيص في ديار العجم مثل قصة رستم واسفندياز فكان يحدثهم. وواحد الأساطير أسطار كأبيات وأبابيت؛ عن الزجاج. قال الأخفش: واحدها أسطورة كأحدوثة وأحاديث. أبو عبيدة: واحدها إسطارة. النحاس: واحدها أسطور مثل عثكول. ويقال: هو جمع أسطار، وأسطار جمع سطر؛ يقال: سطر وسطر. والسطر الشيء الممتد المؤلف كسطر الكتاب.

القشيري: واحدها أسطير. وقيل: هو جمع لا واحد له كمذاكير وعباديد وأبابيل أى ما سطره الأولون فى الكتب. قال الجوهرى وغيره: الأساطير الأباطيل والترهات.

٢ - ونزلت الآية : «وَإِذَا تُتْلَى عليهمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِن كَانَ هَذَا هُوَ الحَقَّ مِنْ عِندِكَ فَأَمْطِرْ علينَا حِجَارَةً مِّنَ السَّمَاءِ أَوِ ائْتِنَا بِعَذَابٍ اليم» (سورة الأنفال الآيتان ٣١ و٣٢). نزلت الآية ٣١ من سورة الأنفال فى النضر بن الحارث. كان خرج إلى الحيرة فى التجارة فاشترى أحاديث كليلة ودمنة، وكسرى وقيصر، فلما قص الرسول أخبار من مضى قال النضر: لو شئت لقلت مثل هذا. وكان هذا وقاحة وكذبا. وقيل: إنهم توهموا أنهم يأتون بمثله، كما توهمت سحرة موسي، ثم راموا ذلك فعجزوا عنه وقالوا عنادا: إن هذا إلا أساطير الأولين. وفى الآية ٣٢ من سورة الأنفال، القراء على نصب «الحَقَّ» على خبر (كان). ودخلت (هو) للفصل. ويجوز (هو الحق) بالرفع. «من عندك» قال الزجاج: ولا أعلم أحدا قرأ بها. ولا اختلاف بين النحويين فى إجازتها ولكن القراءة سنة، لا يقرأ فيها إلا بقراءة مرضية. واختلف فيمن قال هذه المقالة؛ فقال مجاهد وابن جبير: قائل هذا هو النضر بن الحارث. أنس بن مالك: قائله أبو جهل؛ رواه البخارى ومسلم. ثم يجوز

أن يقال: قالوه لشبهة كانت فى صدورهم، أو على وجه العناد والإبهام على الناس أنهم على بصيرة، ثم حل بهم يوم بدر ما سألوا. حكى أن ابن عباس لقيه رجل من اليهود ؛ فقال اليهودي: ممن أنت؟ قال: من قريش. فقال: أنت من القوم الذين قالوا: «اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك». فهلا عليهم أن يقولوا: إن كان هذا هو الحق من عندك فاهدنا له! إن هؤلاء قوم يجهلون. قال ابن عباس: وأنت يا إسرائيلي، من القوم الذين لم تجف أرجلهم من بلل البحر الذى أغرق فيه فرعون وقومه، وأنجى موسى وقومه؛ حتى قالوا: «اجْعَلْ لّنَاَ إِلَـهاً كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنّكُمْ قَومٌ تَجْهَلُون» (سورة الأعراف الآية ١٣٨). فقال لهم موسي: «إِنّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ» (سورة الأعراف: الآية ١٣٨). فأطرق اليهودى مفحما. «فأمطر» أمطر فى العذاب. ومطر فى الرحمة؛ عن أبى عبيدة.

٣ – وتقول الآية : «وَإِذَا قِيلَ لَهُم مَّاذَا أَنزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ» (سورة النحل، الآية ٢٤). قول الآية: «وإذا قيل لكم ماذا أنزل ربكم» يعنى وإذا قيل لمن تقدم ذكره ممن لا يؤمن بالآخرة وقلوبهم منكرة بالبعث «ماذا أنزل ربكم». قيل: القائل النضر بن الحارث، وأن الآية نزلت فيه، وكان خرج إلى الحيرة فاشترى أحاديث «كليلة ودمنة» فكان يقرأ على قريش ويقول: ما يقرأ محمد على أصحابه إلا أساطير الأولين؛ أى

ليس هو من تنزيل ربنا. وقيل: إن المؤمنين هم القائلون لهم اختبارا فأجابوا بقولهم: «أساطير الأولين» فأقروا بإنكار شيء هو أساطير الأولين. والأساطير: الأباطيل والترهات. والقول في «ماذا أنزل ربكم» كالقول في «يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُواْ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللّهَ بِهِ عَلِيمٌ» (سورة البقرة: الآية ٢١٥). وقوله: «أساطير الأولين». خبر ابتداء محذوف، التقدير: الذى أنزله أساطير الأولين.

٤ – والآية : «بَلْ قَالُوا مِثْلَ مَا قَالَ الأَوَّلُونَ قَالُوا أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَاباً وَعِظَاماً أَئِنَّا لَمَبْعُوثُونَ لَقَدْ وَعِدْنَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا هَذَا مِن قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ»، سورة المؤمنون الآية٨١. عيرهم بقولهم وأخبر عنهم أنهم «قالوا مثل ما قال الأولون» هذا لا يكون ولا يتصور. «لقد وعدنا نحن وآباؤنا هذا من قبل» أى من قبل مجيء محمد (ص) ، فلم نر له حقيقة. «إن هذا» أى ما هذا «إلا أساطير الأولين» أى أباطيلهم وترهاتهم؛ وقد تقدم هذا كله. قال الله تعالى: «قل» يا محمد جوابا لهم عما قالوه «لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون» يخبر بربوبيته ووحدانيته وملكه الذى لا يزول، وقدرته التى لا تحول؛ فـ «سيقولون لله» ولا بد لهم من ذلك. «قل أفلا تتذكرون»، أيّ أفلا تتعظون وتعلمون أن من قدر على خلق ذلك ابتداء فهو

على إحياء الموتى بعد موتهم قادر.

قول الآية: «يريد أفلا تخافون حيث تجعلون لى ما تكرهون؛ زعمتم أن الملائكة بناتي، وكرهتم لأنفسكم البنات. «قل من بيده ملكوت كل شيء» بريد السموات وما فوقها وما بينهن، والأرضين وما تحتهن وما بينهن، وما لا يعلمه أحد إلا هو. وقال مجاهد: «ملكوت كل شيء» خزائن كل شيء. الضحاك: ملك كل شيء. والملكوت من صفات المبالغة كالجبروت والرهبوت؛ وقد مضى فى «الأنعام». «وهو يجير ولا يجار عليه إن كنتم تعلمون» أى يمنع ولا يمنع منه. وقيل: «يجير» يؤمن من شاء. «ولا يجار عليه» أى لا يؤمن من أخافه. ثم قيل: هذا فى الدنيا؛ أى من أراد الله إهلاكه وخوفه لم يمنعه منه مانع، ومن أراد نصره وأمنه لم يدفعه من نصره وأمنه دافع. وقيل: هذا فى الآخرة، أى لا يمنعه من مستحق الثواب مانع ولا يدفعه عن مستوجبه العذاب دافع. «فأنى تسحرون»، أيّ فكيف تخدعون وتصرفون عن طاعته وتوحيده. أو كيف يخيل إليكم أن تشركوا به ما لا يضر ولا ينفع! والسحر هو التخييل. وكل هذا احتجاج على العرب المقرين بالصانع وقرأ أبو عمرو «سيقولون لله» فى الموضعين الأخيرين؛ وهى قراءة أهل العراق. الباقون «لله»، ولا خلاف فى الأول أنه «لله»؛ لأنه جواب لـ «قل لمن الأرض ومن فيها»

فلما تقدمت اللام فى «لمن» رجعت فى الجواب. ولا خلاف أنه مكتوب فى جميع المصاحف بغير ألف. وأما من قرأ «سيقولون الله» فن السؤال بغير لام فجاء الجواب على لفظه، وجاء فى الأول «لله» لما كان السؤال باللام. وأما من قرأ «لله» باللام فى الأخيرين وليس فى السؤال لام فن معنى «من رب السموات السبع ورب العرش العظيم»: قل لمن السموات السبع ورب العرش العظيم. فكان الجواب «لله»؛ حين قدرت اللام فى السؤال. وعلة الثالثة كعلة الثانية. ودلت هذه الآيات على جواز جدال الكفار وإقامة الحجة عليهم. وقد تقدم فى «البقرة». ونبهت على أن من ابتدأ بالخلق والاختراع والإيجاد والإبداع هو المستحق للألوهية والعبادة.

٥ - تقول الآية : «وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عليه بُكْرَةً وَأَصِيلاً (٥) قُلْ أَنزَلَهُ الَّذِى يَعْلَمُ السِّرَّ فِى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُوراً رَّحِيماً» سورة الفرقان. «اكْتَتَبَهَا» يعنى محمدا. «فهى تملى عليه» أى تلقى عليه وتقرأ «بكرة وأصيلا» حتى تحفظ. و«تملي» أصله تملل؛ فأبدلت اللام الأخيرة ياء من التضعيف: كقولهم: تقضى البازي؛ وشبهه.

قول الآية: «قل أنزله الذى يعلم السر فى السماوات والأرض» أى قل يا محمد أنزل هذا القرآن الذى يعلم السر، فهو عالم الغيب، فلا يحتاج إلى معلم. وذكر «السر» دون

الجهر؛ لأنه من علم السر فهو في الجهر أعلم. ولو كان القرآن مأخوذا من أهل الكتاب وغيرهم لما زاد عليها، وقد جاء بفنون تخرج عنها، فليس مأخوذا منها. وأيضا ولو كان مأخوذا من هؤلاء لتمكن المشركون منه أيضا كما تمكن محمد (ص) ؛ فهلا عارضوه فبطل اعتراضهم من كل وجه. «إنه كان غفورا رحيما» يريد غفورا لأوليائه رحيما بهم.

٦ – والآية : «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَئِذَا كُنَّا تُراباً وَآبَاؤُنَا أَئِنَّا لَمُخْرَجُونَ (٦٧) لَقَدْ وَعِدْنَا هَذَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا مِن قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِين» (سورة النمل، الآيتان ٦٧، و ٦٨). قول الآية: «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا» يعنى مشركى مكة. «إذا كُنَّا تُراباً وَآبَاؤُنَا أَئِنَّا لَمُخْرَجُونَ» هكذا يقرأ نافع هنا وفى سورة العنكبوت. وقرأ أبو عمرو باستفهامين إلا أنه خفف الهمزة. وقرأ عاصم وحمزة أيضا باستفهامين إلا أنهما حققا الهمزتين، وكل ما ذكرناه فى السورتين جميعا واحد. وقرأ الكسائى وابن عامر ورويس ويعقوب: «أئذا» بهمزتين «إننا» بنونين على الخبر فى هذه السورة؛ وفى سورة «العنكبوت» باستفهامين؛ قال أبو جعفر النحاس: القراءة «إذا كنا ترابا وآباؤنا أينا لمخرجون» موافقة للخط حسنة، وقد عارض فيها أبو حاتم فقال وهذا معنى كلامه: «إذا» ليس باستفهام و«أينا» استفهام وفيه «إن» فكيف يجوز أن يعمل ما فى حيز الاستفهام فيما قبله؟! وكيف

يجوز أن يعمل ما بعد «إن» فيما قبلها؟! وكيف يجوز غدا إن زيدا خارج؟ ! فإذا كان فيه استفهام كان أبعد، وهذا إذا سئل عنه كان مشكلا لما ذكره. وقال أبو جعفر: وسمعت محمد بن الوليد يقول: سألنا أبا العباس عن آية من القرآن صعبة مشكلة، وهي الآية : «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُواْ هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَى رَجُلٍ يُنَبِّئُكُمْ إِذَا مُزِّقْتُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ» (سورة سبأ: الآية ٧). فقال: إن عمل في «إذا» «ينبئكم» كان محالا: لأنه لا ينبئهم ذلك الوقت، وإن عمل فيه ما بعد «إن» كان المعنى صحيحا وكان خطأ في العربية أن يعمل ما قبل «إن» فيما بعدها. فأما أبو عبيد فمال إلى قراءة نافع ورد على من جمع بين استفهامين، واستدل بالآية: «وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ من قَبْله الرّسُلُ أَفإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىَ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ اللّهَ شَيْئاً وَسَيَجْزِي اللّهُ الشّاكِرِينَ» (سورة آل عمران : الآية ١٤٤)، وبالآية: «وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مّن قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مّتّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ» (سورة الأنبياء : الآية ٣٤). وهذا الرد على أبى عمرو وعاصم وحمزة وطلحة والأعرج لا يلزم منه شيء، ولا يشبه ما جاء به من الآية شيئا؛ والفرق بينهما أن الشرط وجوابه بمنزلة شيء واحد. ومعنى : «أَفَإِنْ مّتّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ» أفإن مت خلدوا. ونظير هذا: أزيد منطلق، ولا يقال: أزيد أمنطلق؛ لأنها بمنزلة

شيء واحد وليس كذلك الآية؛ لأن الثانى جملة قائمة بنفسها فيصلح فيها الاستفهام، والأول كلام يصلح فيه الاستفهام. فأما من حذف الاستفهام من الثانى وأثبته فى الأول فقرأ: «أئذا كنا ترابا وآباؤنا إننا» فحذفه من الثاني؛ لأن فى الكلام دليلا عليه بمعنى الإنكار. وكانت الأنبياء يقربون أمر البعث مبالغة فى التحذير.

٧ – والآية : «وَالَّذِى قَالَ لِوَالِدَيْهِ أُفٍّ لَّكُمَا أَتَعِدَانِنِى أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَتِ الْقُرُونُ مِن قَبْلِى وَهُمَا يَسْتَغِيثَانِ اللَّهَ وَيْلَكَ آمِنْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَيَقُولُ مَا هَذَا إِلاَّ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِين» (سورة الأحقاف الآية ١٧). قول الآية: «والذى قال لوالديه أف لكما أتعداننى أن اخرج» أى أن أبعث. «وقد خلت القرون من قبلي» قراءة نافع وحفص وغيرهما «أف» مكسور منون. وقرأ ابن كثير وابن محيصن وابن عامر والمفضل عن عاصم «أف» بالفتح من غير تنوين. الباقون بالكسر غير منون، وكلها لغات، وقد مضى فى «بني إسرائيل». وقراءة العامة «أتعدانني» بنونين مخففتين. وفتح ياءه أهل المدينة ومكة. وأسكن الباقون. وقرأ أبو حيوة والمغيرة وهشام «أتعداني» بنون واحدة مشددة، وكذلك هى فى مصاحف أهل الشام. والعامة على ضم الألف وفتح الراء من «أن أخرج». وقرأ الحسن ونصر وأبو العالية والأعمش وأبو معمر بفتح الألف وضم الراء. قال

ابن عباس والسدى وأبو العالية ومجاهد: نزلت فى عبدالله بن أبى بكر، وكان يدعوه أبواه إلى الإسلام فيجيبهما بما أخبر الله.

٨ – وتقول الآيات : «وَلاَ تُطعْ كُلّ حَلاّف مّهين» (١٠) «هَمّاز مّشّاَء بِنَمِيمٍ»(١١)، «منّاعٍ لِّلْخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ»(١٢)، «عُتُلّ بَعْدَ ذَلِّكَ زَنِيمٍ» (١٣)، «أَن كَانَ ذَا مَالٍ وبَنِين» (١٤)، «إِذَا تُتْلَى عليه آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الأوّلِينَ»(١٥) سورة القلم، الآيات ١٠– ١٥ . أورد القرطبى أن الآية ١٤: «أَن كَانَ ذَا مَالٍ وبَنِينَ» قرأها أبو جعفر وابن عامر وأبو حيوة والمغيرة والأعرج «آن كَانَ» بهمزة واحدة ممدودة على الاستفهام. وأساطير الأولين: أباطيلهم وترهاتهم وخرافاتهم.

٩ – وتقول الآية : «وَيْلٌ يَوْمَئذ لّلْمُكَذّبين»(١٠) «الّذينَ يُكَذّبُونَ بِيَوْمِ الدّين»(١١) «ومَا يُكَذّبُ به إلاّ كُلّ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ» (١٢) «إِذَا تُتْلَى عليه آيَاتُنَا قَالَ أَسَاطِيرُ الأَوّلِين»(١٣) المطففين ١٠– ١٣. قول الآية: «وَيْلٌ يَوْمَئذٍ لّلْمُكَذّبِينَ» أى شدة وعذاب يوم القيامة للمكذبين. ثم بين تعالى أمرهم فقال: «الذين يكذبون بيوم الدين» أى بيوم الحساب والجزاء والفصل بين العباد. «وما يكذب به إلا كل معتد أثيم» أى فاجر جائز عن الحق، معتد على الخلق فى معاملته إياهم وعلى نفسه، وهو أثيم فى ترك أمر الله. وقيل هذا فى الوليد بن المغيرة وأبى

جهل ونظرائهما لقول الآية: «إذا تتلى عليه آياتنا قال أساطير الأولين» وقراءة العامة «تتلي» بتاءين، وقراءة أبى حيوة وأبى سماك وأشهب العقيلى والسلمي: «إذا يتلي» بالياء. وأساطير الأولين هى أحاديثهم وأباطيلهم التى كتبوها وزخرفوها.

إنّ هذه الآيات جميعاً من القرآن المكى حتى ما وضع منها فى سورة مدنية كالأنفال مثلا فقد نص القدماء - واعتمد ذلك المصحف المكى - على أن الآيات من ٣٠-٣٦ من سورة الأنفال مكية : «وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الّذِينَ كَفَرُواْ لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللّهُ وَاللّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ»(٣٠)، «وَإِذَا تُتْلَى عليهِمْ آيَاتُنَا قَالُواْ قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَـذَا إِنْ هَـذَا إِلاّ أَسَاطِيرُ الأوّلِينَ»(٣١)، «وَإِذْ قَالُواْ اللّهُمّ إِن كَانَ هَـذَا هُوَ الْحَقّ مِنْ عِندِكَ فَأَمْطِرْ علينَا حِجَارَةً مّنَ السّمَاءِ أَوِ ائْتِنَا بِعَذَابٍ أليم»(٣٢)، «وَمَا كَانَ اللّهُ لِيُعَذّبَهُمْ وَأَنتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللّهُ مُعَذّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ»(٣٣)، «وَمَا لَهُمْ أَلاّ يُعَذّبَهُمُ اللّهُ وَهُمْ يَصُدّونَ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَا كَانُوَاْ أَوْلِيَاءَهُ إِنْ أَوْلِيَاؤُهُ إِلاّ الْمُتّقُونَ وَلَـَكِنّ أَكْثَرَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ»(٣٤)، «وَمَا كَانَ صَلاَتُهُمْ عِندَ الْبَيْتِ إِلاّ مُكَاءً وَتَصْدِيَةً فَذُوقُواْ الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ»(٣٥)، «إِنّ الّذِينَ كَفَرُواْ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ لِيَصُدّواْ عَن سَبِيلِ اللّهِ فَسَيُنفِقُونَهَا ثُمّ تَكُونُ عليهِمْ حَسْرَةً ثُمّ يُغْلَبُونَ وَالّذِينَ كَفَرُوَاْ إِلَىَ جَهَنّمَ يُحْشَرُونَ»(٣٦).

١ - كان الحديث عن الأساطير من أهل مكة، وجمهرتهم المطلقة من المشركين. وأنه قول لم يقل فى المدينة بعد انتقال النبى اليه.

٢ - أن القائلين لهذا القول هم فى الغالب الذين ينكرون البعث ولا يؤمنون بالحياة الآخرة. وذلك واضح كل الوضوح من أيات سور: المؤمنون. النمل. الأحقاف. المطففين. ذلك لأن الحديث معهم فى هذه المسألة بالذات وهو متصل بسبب قوى بالحديث عن الحياة الآخرة فى أيات سور الأنعام والنحل.

٣ - كان المشركون يعتقدون بما يقولون اعتقاداً صادقاً وأن الشبهة عندهم كانت قوية جارفة. وفى سورة الأنعام يذهب المشركون إلى النبى فيستمعون القرآن لكنهم بعد الاستماع يجادلونه ويقولون له ما هذا إلا أساطير الأولين وهم لم يقولوا هذا القول فى مواجهة النبى وأمام سمعه وبصره إلا وهم يعتقدون أن ما يقولونه الحق وما يرونه الصواب، ومعنى ذلك أن الشبهة عندهم فى إحتواء القرآن على الأساطير شبهة قوية جارفة. وفى سورة الأنفال يذهبون ويستمعون وبعد هذا وذاك يقولون قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا إن هذا الأساطير الأولين. ولا يكتفون فى هذا الموطن بهذا القول وإنما يذهبون إلى أبعد من هذا فى التحدى ويقولون: اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء

أو ائتنا بعذاب اليم. وكانت هذه العقيدة قوية عندهم وتقوم على أساس يطمئنون اليه من حيث وسعهم معه أن يقرروا بهذه القوة وجود الأساطير فى القرآن، وذلك لأنهم لا يستطيعون هذا القول إلا إذا كان هناك ما يبرر فعلا هذا القول فى تقديرهم ويجعلهم يؤكدونه هذا التأكيد. وفى الأحقاف يقف ولد هو فيما يروى المفسرون ابن أبى بكر الصديق من والديه هذا الموقف القاسى العنيف «وَالَّذِى قَالَ لِوَالِدَيْهِ أُفٍّ لَّكُمَا أَتَعِدَانِنِى أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَتِ الْقُرُونُ مِن قَبْلِى وَهُمَا يَسْتَغِيثَانِ اللَّهَ وَيْلَكَ آمِنْ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَيَقُولُ مَا هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ». إنَ هذا الشخص الذى يضجر من والديه، ويتأفف من قولهما، ويشك فى عودته إلى الحياة مرة ثانية، ويقيم هذا الشك على ملاحظته لظاهرة من الظواهر هى أن القرون قد خلت من قبله ولم يعد إلى الحياة أحد - كان قوى العقيدة شديد اليقين فى أن ما يوعد به من الإخراج إنما هو من الأساطير. إنّ الشبهة عنده قوية عنيفة، وأن القرآن يصورها تصويراً دقيقاً صادقاً، ونحس من هذا التصوير القرآنى أن القوم كانوا إنما يعبرون عما يحسون ويشعرون به نحو ما يتلى عليهم من آى الذكر الحكيم. فهم لم يقولوا هذا القول كذباً وادعاء وإنما قالوه عن شبهة قوية وعقيدة ثابتة:

٤ - لم يركز القرآن على أن ينفى عن نفسه وجود

الأساطير فيه وإنما حرص على أن ينكر أن تكون هذه الأساطير هى الدليل على أنه من عند محمد وليس من عند الله.

٥ – قتصر القرآن على وصف هذا التصنيع من المشركين فى آيات سور الأنفال. المؤمنون. النمل. الأحقاف. دون تعقيب عليه.

٦ – اقتصر القرآن على تهديد القوم فى آيات سور الأنعام. المطففين. وهو تهديد يقوم على إنكارهم ليوم البعث أو على صدهم الناس عن اتباع النبي، وليس منه التهديد على قولهم بأن الأساطير قد ورد فى القرآن.

٧ – بعرض القرآن للرد عليهم فى قولهم بأنه أساطير وهى المرة التى ترد فى سورة الفرقان. وهذه هى الآيات : «وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عليه بُكْرَةً وَأَصِيلاً قُلْ أَنزَلَهُ الَّذى يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُوراً رَّحِيماً».

٨ – ينفى القرآن أن تكون هذه الأساطير من عند محمد يكتتبها وتملى عليه، ويثبت أنها من عند الله. فلهذا وردت الآية: «قُلْ أَنزَلَهُ الّذِي يَعْلَمُ السّرّ فِي السّمَاوَاتِ وَالأرْضِ إِنّهُ كَانَ غَفُوراً رّحِيماً» (سورة الفرقان الآية ٦). ولعل الثانى أوضح.

وبالتالي فقد تحداهم بالمعارضة. وظهر عجزهم عنها. ولو كان محمد أتى بالقرآن بأن استعان بأحد لكان من الواجب عليهم أيضاً أن يستعينوا بأحد فيأتوا بمثل هذا القرآن، فلما عجزوا عنه ثبت أنه وحيٌ. فلهذا وردت الآية : «قُلْ أَنزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُوراً رَّحِيماً» (سورة الفرقان الآية ٦). وسأل الرازى عن كيفية أن يكون قول الآية. فلهذا وردت الآية : «قُلْ أَنزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُوراً رَّحِيماً» (سورة الفرقان الآية ٦)، إجابة عن قولهم : «وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عليه بُكْرَةً وَأَصِيلاً قُلْ أَنزَلَهُ الَّذِى يَعْلَمُ السِّرَّ فِى السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُوراً رَّحِيماً»، ذلك لأنّ المتبادر أن الرد الذى كان يتوقعه الرازى إنما يكون بنفى وجود الأساطير فى القرآن. ومن هنا حاول أن يجعل إجابة القرآن ملاقية للشبهة حين وجد أن الرد ليس نفياً لوجود الأساطير فى القرآن بل نفى موجود آخر. هو أنه ليس منزلاً من الذى يعلم السر فى السماوات والأرض.

انّ إجابة القرآن هى أنّ مدار الحوار بين القرآن والمشركين لم يكن عن ورود الأساطير فى القرآن وإنما كان عن اتخاذهم ورود الأساطير دليلا على أن القرآن من عند محمد لم يجئه به الوحى ولم ينزل عليه من السماء. ومن هنا

كانت الإجابة فى محلها. وكان إثبات أن القرآن من عند الله : «قُلْ أَنزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُوراً رَّحِيماً» (سورة الفرقان الآية ٦). ولم تكن الإجابة نفى ورود أساطير فى القرآن : «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَّاذَآ أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُواْ أَسَاطِيرُ الأَوَّلِينَ» (سورة النحل الآية ٢٤). ذلك لأنهم كانوا يتخيلون استبعاد أن يصدر مثل هذا القصص الأسطورى عن الله ولذا وقفوا موقفهم هذا من النبى ومن القرآن واشتطوا فى ذلك وغلوا وهم مخطئون. من هنا فإن فى القرآن أساطير، فى بعض القصص القرآنى الذى عالج القرآن فيه مشكلة البعث، منها ما يلى :

١ – تقول الآية : «أَوْ كَالَّذِي مَرَّ على قَرْيَةٍ وَهِي خَاوِيَةٌ على عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْماً أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْماً فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ على كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ على كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْياً وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ».

واضح من القصتين أنهما تفسران وتجسمان الإحياء من بعد الإماتة، وهى العملية التى كان ينكرها المشركون إنكاراً تاماً ويزعمون أنها أحاديث خرافة. ويقف بعض المفسرين من هاتين القصتين موقفاً يدل على أنهما عندهم من الأقاصيص التى لم تقع ولم تحدث. جاء فى تفسير المنار عقب حديثه عن القصة الأولى هذه الجملة «ويحتمل أن تكون القصة من قبيل التمثيل». أنها من قبيل التمثيل ليس غير. إن قصة أصحاب الكهف قصة أسطورية. إن القائلين بالأسطورية هم الذين ينكرون البعث إذ أنهم لم يستطيعوا تصديق أمثال هذه القصص التى تجسم عملية الأحياء بعد الأمانة وجروا على أنها أساطير الأولين. إن الشبهة التى دخلت على المشركين من أمثال هذه الأقاصيص قد دخلت أيضاً على بعض المفسرين من نفس الباب، ومن هنا لم يستطيعوا تصديق وقوع هذه الأحداث وفسروا هذا اللون من القصص على أنه قصص يراد به التمثيل. فالبيئة قد تثقفت ثقافة كتابية بفضل اليهود. وفى الكتب السابقة وردت الأساطير لتشرح فكرة أو تمثل وتجسم عقيدة من العقائد، وهذه فكرة يعرفها أهل الكتاب ونعتقد أن قد كان يعرفها المدنيون من العرب من هؤلاء. والبيئة المكية لم تكن مثقفة ثقافة كتابية فى هذا الجانب، ومن هنا أنكرت على القرآن هذا الصنيع. إن هذه

النظرة تفسر لنا جانباً من جوانب الإعجاز فى القرآن الكريم وضع تقليداً جديداً فى الحياة الأدبية العربية وهو بناء القصص الدينى على بعض الأساطير. من هنا يحتوي القرآن على الأساطير لكنها ليست الدليل على أنه من عند محمد يجئه به الوحى ولم ينزل عليه من السماء. بهذا المعنى يحتوي القرآن على الأساطير. ذلك لأن هذا الإثبات لن يعارض نصا من نصوص القرآن. وجاء فى الرازى عند تفسيره لآية النحل ما يلى «لقائل أن يقول كيف يكون تنزيل ربهم أساطير الأولين». وجوابه من وجوه:

١ – أنه مذكور على سبيل السخرية.

٢ – أن يكون التقدير هذا الذى تذكرون أنه منزل من ربكم هو أساطير الأولين.

٣ – يحتمل أن يكون المراد أن هذا القرآن بتقدير أن يكون مما أنزل الله لكنه أساطير الأولين ليس فيه شئ من العلوم والفصاحة والدقائق والحقائق». وواضح أن الرازى أجاز القول بورود أساطير فى القرآن.

وأورد محمد أركون الآية : «وَكُلاًّ نَقُصُّ عليكَ مِنْ أَنبَاء الرُّسُل مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِى هَذِهِ الحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ». (سورة هود، الآية ١٢٠)، وقول الآية: «وَكُلاًّ نَقُصُّ عليكَ» «وكُلاًّ» نصب بـ «نقص» معناه وكل الذى تحتاج

اليه من أنباء الرسل نقص عليك. وقال الأخفش: «كُلاًّ» حال مقدمة، كقولك: كلا ضربت القوم. «مِنْ أَنبَاء الرُّسُل»، أى من أخبارهم وصبرهم على أذى قومهم. «مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَك» أى على أداء الرسالة، والصبر على ما ينالك فيها من الأذي. وقيل: نزيدك به تثبيتا ويقينا. وقال ابن عباس: ما نشد به قلبك. وقال ابن جريج: نصبر به قلبك حتى لا تجزع. وقال أهل المعاني: نطيب، والمعنى متقارب. و«ما» بدل من «كلا» المعني: نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك. «وجاءك فى هذه الحق» أى فى هذه السورة: عن ابن عباس وأبى موسى وغيرهما؛ وخص هذه السورة لأن فيها أخبار الأنبياء والجنة والنار. وقيل: خصها بالذكر تأكيدا وإن كان الحق فى كل القرآن. وقال قتادة والحسن: المعنى فى هذه الدنيا، يريد النبوة. «وموعظة وذكرى للمؤمنين» الموعظة ما يتعظ به من إهلاك الأمم الماضية، والقرون الخالية المكذبة؛ وهذا تشريف لهذه السورة؛ لأن غيرها من السور قد جاء فيها الحق والموعظة والذكرى ولم يقل فيها كما قال فى هذه على التخصيص. «وذكرى للمؤمنين» أى يتذكرون ما نزل بمن هلك فيتوبون؛ وخص المؤمنين لأنهم المتعظون إذا سمعوا قصص الأنبياء.

وقرأ محمد أركون الآية : «وَكُلاًّ نَّقُصُّ عليكَ مِنْ أَنبَاءِ

الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ» (سورة هود، الآية ١٢٠)، على ضوء مفهومات خمسة أتاحت له أن يبيّن كيف أن هذه الآية : «وَكُلاًّ نَّقُصُّ عليكَ منْ أَنبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ» تحيل إلى نوع من الاستخدام الأسطورى للتاريخ، ومن الاستخدام التاريخى للأسطورة[٢٨].

٣- ٧- «أَنبَاءِ الرُّسُلِ» :

و«من أنباء الرسَل» أي من أخبارهم وصبرهم على أذى قومهم. وعدّ محمد أركون القصة عامة، الشكل النموذجى الأمثل للتعبير عن الفكر الأسطورى، ذلك أنها تستخدم عناصر مختلفة من التراث الشفهى المشترك لدى مجموعة بشرية معينة، ومن «قصص الأنبياء». ويختلف تأثير هذه القصص على وعيّ سامعي القرآن بحسب طريقة التلقي :

١ - نتلقى عن طريق الوعى الأسطورى العقدي.

٢ - تتلقى عن طريق الوعى التاريخي.

ولا تتركز مهمة التحليل التاريخى فى الكشف عن مؤثرات التى أتت من التوراة، وبالتالي، إدانة الأخطاء والتشويهات والإلغاءات والإضافات التى يمكن أن تقع فى النسخة القرآنية النهائية بالقياس إلى النسخة التوراتية، إنما دعا محمد

أركون إلى تطبيق النقد اللغوي على الصياغة الأدبية للقصص القرآني، من بعد مقارنتها بمعطيات التاريخ الحقيقية، أو الممكن التحقق منها، وقد تمكنت من توصيل حقيقة كينونية مؤسسة للوجود، وشكلت نظرات عن الإنسان ، أما انها اكتفت بالمحاجة الجدالة لرفض المعارضين كالجاحدين العرب، واليهود، والمسيحيين.

٣- ٨- «نُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ» :

«ما نثبت به فؤادك» أي على أداء الرسالة، والصبر على ما ينالك فيها من الأذى. وقيل: نزيدك به تثبيتا ويقينا. وقال ابن عباس: ما نشد به قلبك. وقال ابن جريج: نصبر به قلبك حتى لا تجزع. وقال أهل المعاني: نطيب، والمعنى متقارب. ويعنى تعبير «نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ»، في السياق القرآني تقوية وترسيخ الموقف العاطفي من أجل تلقي الصور المثالية، والصور التقديمية، والصور المحددة، والأوامر، والنواهي الإلهية. ذلك أن القلب هو المركز الحيوي للمؤمن الذي خلقه الله على صورته. إن هذا التثبيت للقلب هو ما يدعى بنظام الذات، أيّ شبكة الإدراك الحسىَ وحل رموز الواقع وتركيبها. هذه الشبكة هي نفسها شبكة الخطاب القرآني، وقد استبطنه «فُؤَاد» المؤمن، شكلاً ومضموناً. وليس التسليم بالنفس لله فعلاً روحياً صرفاً وحسب، إنما هو يمثل الدخول في مناخ من

علامات الشعائر، والعلامات اللغوية، والعلامات الفكرية والعلامات السلوكية المحددة. وتصبغ الذاتية ذلك المسار المعرفي كله بصبغتها المتفردة.

٣- ٩- «الحقُّ»:

«وجاءك في هذه الحق» أي في هذه السورة؛ عن ابن عباس وأبي موسى وغيرهما؛ وخص هذه السورة لأن فيها أخبار الأنبياء والجنة والنار. خصها بالذكر تأكيدا وإن كان الحق في كل القرآن. وقال قتادة والحسن: المعنى في هذه الدنيا، يريد النبوة. وهكذا يتجه، في «القصص القرآني»، الوعي التاريخي بدئياً إلى الظهور والانبثاق ضمن دائرة الوعى الأسطورى السائد. ولكن التفاسير الإسلامية قد بينت أن هذا الانبثاق كان دائماً محدوداً. ولهذا المفهوم قيمتان تبينان إلى أيّ مدىٍ قد يتداخل التاريخ والأسطورة.

٣ -١٠- «وموْعظةٌ وذِكْري»:

«وموعظة وذكرى للمؤمنين» الموعظة ما يتعظ به من إهلاك الأمم الماضية، والقرون الخالية المكذبة؛ وهذا تشريف لهذه السورة؛ لأن غيرها من السور قد جاء فيها الحق والموعظة والذكرى ولم يقل فيها كما قال في هذه على التخصيص. «وذكرى للمؤمنين»، أيّ يتذكرون ما نزل بمن هلك فيتوبون؛ وخص المؤمنين لأنهم المتعظون إذا سمعوا قصص الأنبياء.

٣- ١١- «لِلْمُؤْمِنِين»:

«وذكرى للمؤمنين» أي يتذكرون ما نزل بمن هلك فيتوبون. وخص المؤمنين لأنهم المتعظون إذا سمعوا قصص الأنبياء. فإن هذا المفهوم «لِلْمُؤْمِنِينَ» يحيل إلى مفهوم الأمة، أى الأمة الروحية للمخلوقات البشرية التى كانت قد لمست الحقيقة (الحق = الله)، من قبل. إن الأمر يتعلق عندئذ ليس فقط بأمة فوق تاريخية وإنما بأمة ما وراء التاريخ وذلك لأن المؤمنين سوف يبعثون يوماً من قبورهم من أجل الحياة الأبدية. ولم يكن المؤمنون فى البداية إلا مجموعة بشرية إجتماعية-ثقافية، فى طريقها إلى الظهور والانبثاق. إن الحواريين الأول فى مكة يمثلون ما كان محمد أركون قد دعاه من قبل باسم «الإسلام الميتافيزيقي». ولكن هذا الإسلام فى مدلوله الميتافيزيقى سرعان ما وجد له دعامة إجتماعية - سياسية منذ الهجرة إلى المدينة.

بدءاً من العام ٦٢٢م، فإن الأمة صارت مجتمعاً تاريخياً مزوداً بدولة، ومؤسسات ومسؤوليات، وله أهداف سياسية وعسكرية واقتصادية. ذلك أن «الناس الذين يدخلون فى دين الله أفواجا» هم فى الوقت نفسه مناضلون من أجل قضية سياسية. كيف يمكن التحدث عن هؤلاء الناس، وعما كانوا قد فعلوه وفكروا فيه، وعن الشهادات التى أتوا بها. ما إن نصل

إلى هذه النقطة من التلاحم بين الأسطورة والتاريخ، حتى نجد أن خطاب المؤرخ يتجه غالباً فى إتجاهين اثنين :

١ - يستعيد المفردات الدينية التقليدية من أجل أن يؤكد أكثر على الإسلام الميتافيزيقي، وعلى منشطيه وناشريه الأساسيين.

٢ - يستخدم المصطلحات الوضعية التى تؤدى بالضرورة إلى نتائج وضعية من أجل أن يصل الوقائع والأحداث وقد أفرغت من دوافعها الدينية.

إن ظواهر النقل والتكرار الواقعة فى المستقبل هى التى بينت بوضوح أسباب وزن هذا العامل التكوينى المحرك للتاريخ والذى يشكل التاريخ الصحيح، فى ماضي الكائن.

٣-١٢- الحقيقة والتاريخية-١ :

سُميت مسألة تغيير موقع «المنفذ إلى التاريخية الصحيحة» بأسماء من مثل الاتباع/الابتداع، أو العودة إلى المنابع الأولية للتاريخية الصحيحة/الانحراف. إنَ الموقف الإصلاحى فى الإسلام الذى يقضى بإعادة ترميم الصيغة الصحيحة للتاريخية، متجاوزاً بذلك كل البدع غير المنسجمة، كان قد فرض نفسه بدءاً من وفاة النبى مباشرة. مع ذلك فرّق محمد أركون بين مصطلحات المؤرخ الفيلسوف، من جهة، ومصطلحات الأيديولوجيين، من جهة أخرى، بين البحث القلق

من جهة، والتأكيد المغرور لليقينيات من جهة أخرى، لكن مصطلحات المؤرخ‌الفيلسوف المفضلة لدى محمد أركون لا تخلو هي نفسها من التوكيد الواثق على اليقينيات، وإن صرحت بتبنيها منهجيات البحث القلق المعروف. هكذا يبدو خطيراً أن نطابق بسرعة ما بين مفهوم الخط المستقيم الذى أدخله القرآن وكل الأديان الكبرى أيضاً ومفهوم الرأي القويم، أو خط الحزب الواحد، أو التوجه الوطنى العام، التى نشهد ثمارها أمام أعيننا اليوم. أمام التنوع الذى تتميز به الجمود العقدى التى يكشف عنها المؤرخ وعن وقتيتها، فإن الفيلسوف يجد نفسه مجبراً على أن يتساءل عما إذا كانت توجد هناك تاريخية صحيحة، وطريق عملى واحد للنفاذ اليه، أيّ فى الحالة التى تخص الإسلام، فإن هذا يعيدنا إلى أن نتساءل كيف راح «القرار الاستباقي» أو الرؤية التاريخية التكوينية للقرآن تترجم إلى تاريخها المحسوس الواقعي. ويقضى الجواب عن سؤال بإعادة قراءة جذرية لتاريخ الإسلام كله. إننا لن نكتفى عندئذ بوصف دقيق ومحكم للظواهر العارضة للتاريخ السطحى لتتابع السلالات الحاكمة، الحركات الاجتماعية، إصلاح المؤسسات، تغير أو ديمومة الأساليب، وإنما سوف نقوم بفك رموز كل معطيات التاريخ العميق أو ذى المدة الطويلة، أى العناصر الأساسية للتصور، وبنى

القرابة، والبنى الاجتماعية، والفرضيات المتعلقة بالمعنى، وبتمفصله، وبتوصيله، والفرضيات المتعلقة بالحياة والعالم والإنسان واللغة والآليات النفسية - الألسنية، والسيكولوجية- الاجتماعية التى تولد الوعى الخاطئ وتفرض استمرارية التاريخية غير الصحيحة. وحدد محمد أركون أربعة موضوعات أولية فى البحث التاريخي، الذى قد يتيح للباحث أن يفهم بنحو آخر التداخل بين الحقيقة والتاريخ فى الإسلام:

١ - المركزية الدينية لقاء المركزية العقلانية.

٢ - علم النفس التاريخي: تاريخ الوعى الإسلامي: الوعي، اللاوعي، العقلاني، الساحر-المدهش، اللاعقلاني، الطبيعة وما فوق الطبيعي، الدنيوى والمقدس، الزمان، المكان، الشخص، الحلم الخ... بالرغم من التوثيق الغنى جداً فإن هذا المجال المعرفى المهم جداً في موضوع علاقة الحقيقة بالتاريخ، يظل غير مكتشف بعد.

٣ - البُنى الانثربولوجية للعامل الخيالى، ودراسة العلامات الرمزية.

٤ - العصبيات أو التضامنات الدائمة: القرابة، فخذ، قبيلة، مدرسة، شعائر، المراتب الاجتماعية، الطبقات، الطوائف. إن ثقل هذه العصبيات وضغطها على مسار

التاريخ فى الإسلام وعلى مفهوم «الحقيقة» أمر جد واضح، لكن من الصعب تقديم مداه. إن المناهج الاثنولوجية والأنثربولوجية التى يتطلبها بإلحاح هذا المجال من البحث ظل الباحثون المسلمون، للأسف يجهلونها. هناك مع ذلك إمكانات واسعة لجمع المعلومات الاثنولوجية سواء على أرض الواقع نفسه، أو فى الكتابات الأدبية.

قد يؤدي تقدم المعرفة والاكتشافات فى هذه المجالات الأربعة إلى تجديد جذرى للفكر الإسلامي. عندها، قد تتزايد فرص الإسلام المعاصر فى إكتشاف المنفذ الذى يؤدى إلى التاريخية الصحيحة من دون الطريقة الأسطورية، أو الطريقة التفسيرية، أو الطريقة الأيديولوجية السائدة الآن، وإنما بمساعدة المرونة التى تتحلى بها المعرفة العملية.

٣- ١٣- الحقيقة والتاريخية -٢ :

يقضي مفهوم الإسلام الحديث بتوضيح بعض الأمور الأولية. لقد جرت العادة على التفكير بأنه منذ بداية القرن التاسع عشر الميلادي منذ حملة نابليون بونابرت- راحت بعض المجتمعات الإسلامية تكشتف الحداثة. أعتقد أيضاً بأن «نقفة الإصبع» التى أحدثها بونابرت قد أثرت تدريجياً تطورات معينة، أو حتى «نهضة» للإسلام. هكذا راحت تتشكل صورة خيالية تاريخية، شارك فى تكوينها الكتّاب

والأيديولوجيون المسلمون، بالإضافة إلى بعض علماء الإسلاميات في الغرب. إنَّ مفهوم التاريخية يجبرنا على أن نعيد النظر في التاريخ المكتوب للإسلام الحديث على ضوء مسار الحداثة كما حصلت في وعي المثقفين المسلمين، وفي الوعي الجماعي بشكل عام، وفي البنى الاجتماعية التقليدية. إن هذا العمل يفترض توضيحاً مبدئياً لمفهوم الحداثة كما كان قد فرض نفسه في الغرب بدءاً من القرن السادس عشر، ثم المعرفة التاريخية والسوسيولوجية لحالة الإسلام في بداية القرن التاسع عشر الميلادي.

كان الإسلام في مدلوله الميتافيزيقي – في القرن التاسع عشر الميلادي – لا يزال حياً تحت صيغة إعلان الشهادة بشكل فطري–بدائي، وبشكل شعائر خاصة بمؤسسات الدولة الصارمة في ظل الحكم العثماني، ثم بشكل آداب مرتبطة قليلاً أو كثيراً بعلم الأخلاق والقانون النظريين. وراحت العقائد والعادات المحلية – التي لم تمحها الآلية الإسلامية قط – تستعيد كل قوتها في هذه المجتمعات التي تراجعت فيها سلطة الدولة المركزية وسلطة رجال الدين، وذلك لمصلحة السلطات المحلية التقليدية السابقة على الإسلام. وكان الإسلام، كدين، كان لا يزال يشكل آنذاك، وعلى درجات متفاوتة حسب البيئات الاجتماعية، «ركيزة» البناء العام

للمجتمع، لكنه تاريخياً، لم يعد واعداً بالمستقبل كما كان عليه الحال فى بداياته عندما ظهر فى الجزيرة العربية. ذلك أن مبادرة العمل التاريخي، بالمعنى التام لكلمة «مبادرة العمل التاريخي» كانت قد احتكرها الغرب منذ القرن السادس عشر الميلادى وحتى قبل هذا التاريخ على أصعدة مختلفة. راحت المجتمعات المسيحية، قبل المجتمعات الإسلامية بوقت طويل جداً، تقوم بتجربة تاريخية أكثر حيوية وأكثر محسوسية وذلك على ضوء الحداثة العقلية كما تجلت في رنيه ديكارت وليبنتز وسبينوزا وجاليليه جاليليو، واسحق نيوتن، وفلسفة التنوير، ثم الحداثة المادية نتيجة لتدخل الآلة. هكذا، بمواجهة الحقيقة الموحاة التى تعلمها المسيحية، راحت تنبثق سلطة روحية علمانية تؤكد على إمكانية العقل البشرى فى أن يفتتح المعنى والقوة باستقلالية كاملة. كل هذا أثار صراعاً لا يزال مستمراً حتى اليوم.

ان النقاش الذى أثاره دخول الحداثة فى الإسلام، لا يختلف فى شئ عن ذلك الذى واجهته المسيحية بدءاً من حركات الإصلاح والنهضة. لكن فى الوقت الذى راح فيه التعرض والتضاد المتبادل ما بين الفكر الدينى والفكر العلمى فى الغرب يتطور وكأنه توتر خلال وتثقيفى للكائن الاجتماعى – الثقافي، نفسه، راحت الإسلاميات السوسيولوجية للقرن

التاسع عشر الميلادى تبدو أنها عجزت عن أن تواجه تيارات الحداثة إلا بالهياكل والبنى العتيقة. لكن الرازحة بعنادة، للمجتمعات المتعبة. و كان ضغط «البورجوازيين الفاتحين» على المجتمعات الإسلامية قد أجبر الوعى الإسلامى على الاعتراف بقوة تاريخية كبرى ولدت وكبرت خارج «أرض الإسلام»، وعند شعوب سبق أن رفضت الوحى النهائى والأخير. هنا يكمن فى الواقع الدرس الأكثر زلزلة للتجربة الامبريالية، ذلك أن المسلمين ابتدأوا ينتقلون من مرحلة اللامبالاة بالتاريخ الواقعى الأرضى الذى لا علاقة له بالمستقبل الأخروي، إلى مرحلة الإحساس المتزايد بتاريخية فعالة وقاهرة. ومن هنا اكتشف المسلمون التاريخية «الحديثة» المتركزة على معنى التاريخ المتعلق بالوضع البشرى فى هذا العالم، والمنفصلة عن الرؤية الدينية-المركزية التى كانت قد ميزت تاريخية الإسلام فى الفترة الكلاسية. لذلك فإن مفهومى الحقيقة والتاريخ يغيران تدريجياً من محتواهما كلما تقدمنا رويداً رويداً نحو ما يسمى بمرحلة التحرر الوطني، ذلك أن الاستخدام الأيديولوجى للإسلام التاريخى يحل محل الحوار بين «الأنا الإلهية والأنا البشرية» الذى كان يحكم إطار حياة المؤمنين وفكرهم قبل هجوم الحداثة.

ومن الخطأ أن نفسر هذا الاستبدال بوصفه استبدالاً

«للعصر العلمي» «بالعصر الديني» حيث كان الإنسان يتأمل باسترخاء الهوايات الميتافيزيقية. على العكس شدد محمد أركون على أهمية إعادة الاعتبار للفكر الإسلامى الكلاسيكي لقاء الأيديولوجيات الحديثة. وأما الخطوة الثانية الحاسمة التى ينبغى القيام بها من أجل أن يعى الإسلام المعاصر ثقل كل تاريخية، فهى تتركز أساساً فى طرح الأسئلة الحقيقية المتعلقة بالوظائف الأساسية للأديان فى الأمس، وللأيديولوجيات اليوم وتأثيرها على المصائر الجماعية. وكانت تاريخية الوضع البشرى قد أفلتت ولا تزال تفلت، إلى حد كبير، من سيطرة الفكر المتبصر، وبقيت مقودة من قبل لعبة القوى المظلمة والعميقة البيولوجية والسيكولوجية والسوسيولوجية والمناخية والكونية. هذه الدوافع والعوامل التى تبحث عن تحديدها المعرفة العلمية، من أجل الإمساك بها والسيطرة عليها.

هكذا رأى محمد أركون أنّ التقدم الحقيقى هو هذا الجهد العنيد، البطئ والمخيب غالباً، لكن المثير فى بعض الأحوال والذى يقوم به الإنسان من أجل أن يجعل حدود المجهول، واللامفكر فيه تتقلص وتتراجع باستمرار، وبالتالى حدود اللامتوقع واللامسيطر عليه. إن تقدم العلوم كان قد صرف عن مجراه الصحيح من أجل أن يخدم مصالح طبقات معينة،

ومجموعات اقتصادية، «ونخبة قائدة». ويمكن أن يتلاعب بهذا التقدم رجال التكنوقراط الأجانب عن كل تاريخية صحيحة وموثوقة على الرغم من أنهم يثرثرون كثيراً عن «القيم القومية الأصلية» بحسب تعبير الأيديولوجيات الرسمية. ولا تنجو المجتمعات الإسلامية المعاصرة من هذا الانحراف الأيديولوجي للاستقامة العلمية. وتطرح هذه المسألة نفسها بحدة على تلك المجتمعات الإسلامية التى حصلت حديثاً على نوع متفرد من القوة المالية. قد تتوافر كل عوامل الحداثة المادية فى تلك البلاد. وأمكن محمّد أركون أن يميز ثلاثة خطوط ممكنة من الممارسة :

١ - تجاوز المرحلة الإسلامية التقليدية للحضارة، وذلك بفضل نجاح التنمية التقنية والاقتصادية. سوف ينتج عن ذلك أزمات فى بنية الحضارة شبيهة بالأزمات التى تعرفها المجتمعات الصناعية الحديثة، فى هذه الحالة، لن يكون هناك أية أهمية لمسائل النقد التاريخى إلا من وجهة نظر إرشادية.

٢ - انفصال متزايد بين تتريث الفكر والثقافة من جهة وبين الركض وراء التنمية الاقتصادية من جهة أخرى.

٣ - تغليب استراتيجية التطور المادى والتطور الروحى الذى يهدف إلى توحيد المعنى والوعى والجسد الاجتماعى ككل. إن استراتيجية كهذه سوف تفترض الاعتراف بأن كل

تاريخية تفرض مجموعة من القيم واللاقيم، وأن القيمة، تعريفا، هي كل ما يدخل في حياة البشر العائشين في مجتمع، وإذن في الحياة الخاصة أيضاً، عناصر ملموسة ومحفزة. من يحدد اختيار العناصر واختيار دوافعها ؟ باسم ماذا ؟ باسم من؟

٣- ١٤- تاريخية القرآن:

يقول جاك بيرك إن النص المطلق لم ينعزل عن النص الزمني، بمعنى أن القصة الأسطورية في القرآن يضفي عليها الكتاب صوراً أدبية مشوقة، كما أن العناصر الأخرى في القرآن ومن بينها وصف الطبيعة الذي أشار اليه من قبل، تجعل القرآن قريباً إلى النفوس وبعيداً من العزلة الكهنوتية. وكان الأولي، في نظر محمد رجب البيومي أن يقول جاك بيرك إنه لم يعرض معزولاً عن البيان الأنيق، ولعله يرى أن تنجيم النزول، في أوقات مختلفة، جعل للزمن عمله في الفهم والتأثير. ولكنه أبهم، لذلك نجد وصف القرآن لمعارك الإسلام منذ أعلنه الرسول بمكة يلاقي شغفًا عند القارئ، وكان المعاصرون لعهد النبوة يعجبون به، ويفهمون النص فهمًا أكثر من فهمنا إياه، لأنهم عرفوا مناسبته، وشاهدوا أشياء رأوها تحكى بأسلوب شائق، كما رأوا في القرآن أحاديث تذكر بمجد الجزيرة السابق أيام مدينة إرم، ومملكة سبأ، فازدادوا

به شغفًا، وهذه الآيات التى تصور الأحداث المعاصرة مع ما جرى به التاريخ من قبل، تبدو شديدة الجاذبية إذا قرئت بأسباب النزول، لأنَ معرفة هذه الأسباب تجعل النص جميل الوقع فى نفس القاريء، وقد كشف العلامة القاسمى كما يقول الباحث عن ألف موضع من آيات الكتاب تحوطها أحاديث الرسول بإيضاح يبين سبب النزول، وهذه المواضع الألف لم يجد الباحث مثالاً يشير اليه منها إلا قصة زواج زينب بنت حجش برسول الله. فقال إن حب محمد لزينب كان فرصة للمشرع لإنهاء عرف غابر بحكم جديد، وعبارة «حب محمد» مقصودة من الباحث، وكأنه يوحى للقاريء أن المسألة مسألة شخصية قبل أن تكون تحقيقًا لحكم تشريعى جديد. إن ألف مثال من أمثلة أسباب النزول قد تركت وراء الظهر، لا لشيء إلا ليسجل الكاتب أن محمداً أحب، ولم يسأل نفسه أين كان هذا الحب حين اختارها رسول الله زوجة لمولاه زيد! هل شب الحب فجأة دون انذار؟ أم أن الخيرة خيرة الله : «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلاَ مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللّهُ وَرَسُولُهُ أَمْراً أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً مُّبِيناً» (سورة الأحزاب : الآية ٣٦).

ويقول جاك بيرك، حسب كلام محمد رجب البيومي، إن الآيات التى عرفت أسباب نزولها كانت تصادف موقعًا

طبيعيًا، ولم تعد قولا ينقض من الأعلى للأدنى ليكون حكمًا تنفيذيًا لا محيد عنه، مع أن هذه الأحكام جاءت لإصلاح الناس. وذوو الضمائر المخلصة كانوا يستجيبون لما يسمعون بإخلاص زائد، بل إن فيهم من كان يبالغ فى التنفيذ فيتجاوز الفرائض إلى ما شاء من النوافل، حتى نهى الرسول بعض صحابته عن مواصلة التعبد على نحو يجور على الصحة! فأين هى الأوامر التى تنقض من الأعلى !

وكتب جاك بيرك، وفقا لذلك المنهج، تاريخ القرآن/خلق القرآن، يقول تحت عنوان «تنافر دال» : «إن ترتيب السور فى الصورة الأولى والنهائية لم تتبع التسلسل الزمنى للوحي، بل غالبًا ما نجد داخل السور نفسها اتساقًا، أو حتى آيات تلقيت فى فترات متفرقة، الأمر الذى لا تستشعر عقيدة الإسلام ولا علومه أى قلق إزاءه». ثم مضى يضرب أمثلة ليدلل على أن ترتيب السور والآيات لم يدون بحسب النزول، فقال : «إن السورة الثانية البقرة التى تأتى فى مقدمة الكتاب، أوحيت حتى الوصول إلى المدينة»، ويقول آخرون : إن جزءًا منها نزل فى أثناء الرحلة بين المدينتين، وهى تضم واحدة من آخر الآيات نزولا، وسورة المائدة هى آخر سورة نزلت تقريبًا فترتيب نزولها هو ٢١١ وفقًا للتراث و ٤١١ وفقًا لنولدكه، وهى ٥ فى ترتيب المصحف، ويتسع التنافر بين ترتيب النزول

وترتيب الجمع أحيانًا ليصل إلى درجة «التضاد». وربما يكون هذا الموضع الوحيد الذى يرد فيه لفظ «التضاد» فى متن دراسة جاك بيرك. وقد أفرد مشكل القرآن وموهم الاختلاف والتضاد بالتصنيف أعلام عدة، والمراد به، ما يوهم التعارض بين الآيات والكلام القرآني منزه عن ذلك، كما ورد في القرآن: «أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً» (سورة النساء: الآية ٨٢)، أي تفاوتا وتناقضا، عن ابن عباس وقتادة وابن زيد. ولا يدخل في هذا اختلاف ألفاظ القراءات وألفاظ الأمثال والدلالات ومقادير السور والآيات. وإنما أراد اختلاف التناقض والتفاوت. وقيل: المعنى لو كان ما تخبرون به من عند غير الله لاختلف. وقيل: إنه ليس من متكلم يتكلم كلاما كثيرا إلا وجد في كلامه اختلاف كثير؛ إما في الوصف واللفظ؛ وإما في جودة المعنى، وإما في التناقض، وإما في الكذب. فأنزل الله عز وجل القرآن وأمرهم بتدبره؛ لأنهم لا يجدون فيه اختلافا في وصف ولا ردا له في معنى، ولا تناقضا ولا كذبا فيما يخبرون به من الغيوب.

وقال السيوطي عن عبد الرزاق فى تفسيره : أنبأنا معمر عن رجل عن المنهال بن عمروعن سعيد بن جبير قال : جاء رجل إلى ابن عباس فقال : رأيت أشياء تختلف عليّ من القرآن. فقال ابن عباس : ما هو أ شك ؟ قال : ليس بشك

ولكنه اختلاف. قال : هات ما اختلف عليك من ذلك. قال : اسمع الله يقول «ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلاَّ أَن قَالُواْ وَاللَّه رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ» (سورة الأنعام الآية ٢٣)، وقال : «يَوْمَئِذ يَوَدّ الّذِينَ كَفَرُواْ وَعَصَوُاْ الرّسُولَ لَوْ تسوى بِهِمُ الأَرْضُ وَلاَ يَكْتُمُونَ اللّهَ حَدِيثاً» (سورة النساء الآية ٤٢)، فقد كتموا، وأسمعه يقول: «فَإِذَا نُفِخَ فِي الصّورِ فَلاَ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذ وَلاَ يَتَسَاءَلُونَ» (سورة المؤمنون الآية ١٠١)، ثم قال : «وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَىَ بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ» (سورة الطور الآية ٢٥)، وقال: «قُلْ أَإِنّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالّذِي خَلَقَ الأرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَاداً ذَلِكَ رَبّ الْعَالَمِينَ» (سورة فصلت الآية ٩). ثم قال فى الآية الأخرى : «أَأَنتُمْ أَشَدّ خَلْقاً أَمِ السّمَاءُ بَنَاهَا» (سورة النازعات الآية ٢٧)، ثم قال : «وَالأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا» (سورة النازعات الآية ٣٠)، وأسمعه يقول: «وكان الله» (٦٠ مرة في القرآن كله)، ما شأنه يقول «وكان الله». فقال ابن عباس : أما قوله «ثُمّ لَمْ تَكُنْ فِتْنَتُهُمْ إِلاّ أَن قَالُواْ وَاللّه رَبّنَا مَا كُنّا مُشْرِكِينَ» (سورة الأنعام الآية ٢٣)، فإنهم لما رأوا يوم القيامة والله يغفر لأهل الإسلام ويغفر الذنوب ولا يتعاظمه ذنب أن يغفره جحده المشركون رجاء أن يغفر لهم فقالوا «والله ربنا ما كنا مشركين». فختم الله على أفواههم وتكلمت أيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون. فعند ذلك يود الذين كفروا

وعصوا الرسول لو تإلا بهم الأرض، «وَلاَ يَكْتُمُونَ اللّهَ حَدِيثًا» (سورة النساء الآية ٤٢). وأما الآية : «فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلاَ أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلاَ يَتَسَاءَلُونَ» (سورة المؤمنون الآية ١٠١)، فإنه إذا نفخ فى الصور فصعق من فى السموات ومن فى الأرض إلا من شاء الله فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون. ثم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون. وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون». وأما قوله «خلق الأرض فى يومين»، فإنّ الأرض خلقت قبل السماء وكانت السماء دخانًا فسواهن سبع سموات فى يومين بعد خلق الأرض. وأما قوله «والأرض بعد ذلك دحاها »، يقول : جعل فيها جبلا وجعل فيها نهراً وشجراً وجعل فيها بحورا. وأما قوله : «كان الله»، فإنّ الله كان ولم يزل كذلك. قال السيوطي عن ابن حجر ان حاصل ما فيه السؤال عن أربعة مواضع :

١ - فى المسألة يوم القيامة وإثباتها. وحاصل جواب ابن عباس عن الأول: أن نفى المسألة فيما قبل النفخة الثانية وإثباتها فيما بعد ذلك. وقد تأول ابن مسعود نفى المسألة على معنى آخر وهو طلب بعضهم من بعض العفو فأخرج ابن جرير من طريق زاذان قال: أتيت ابن مسعود فقال: يؤخذ بيد العبد يوم القيامة فينادي: ألا إن هذا فلان بن فلان فمن كان له حق قبله فليأت قال: فتود المرأة يومئذ أن يثبت لها أبيها أو

ابنها أو أخيها أو زوجها فلا أنساب بينهم اليوم ولا يتساءلون ومن طريق أخرى قال: لا يسئل أحد يومئذ بنسب شيئًا ولا يتساءلون به ولا يمت برحم. فأما الأول فقد جاء فيه تفسير آخر أن نفى المسألة عند تشاغلهم بالصعق والمحاسبة والجواز على الصراط وإثباتها فيما عدا ذلك وهذا منقول عن السدى أخرجه ابن جرير من طريق علىّن أبى طلحة عن ابن عباس أن نفى المسئلة عند النفخة الأولى وإثباتها بعد النفخة الثانية.

١ – كتمان المشركين حالهم وإفشاؤه. وحاصل جواب ابن عباس عن ذلك أنهم يكتمون بألسنتهم فتنطق أيديهم وجوارحهم. وأما الثانى فقد ورد بأبسط منه فيما أخرجه ابن جرير عن الضحاك بن مزاحم أن نافع بن الأزرق أتى ابن عباس فقال: قول الله ولا يكتمون الله حديثًا وقوله « والله ربنا ما كنا مشركين » فقال: إنى أحسبك قمت من عند أصحابك فقلت لهم آتى ابن عباس ألقى عليه متشآن فأخبرهم أن الله إذا جمع الناس يوم القيامة قال المشركون: إن الله لا يقبل إلا ممن وحده فيسألهم فيقولون: والله ربنا ما كنا مشركين قال: فيختم على أفواههم وتستنطق جوارحهم ويؤيده ما أخرجه مسلم من حديث أبى هريرة فى أثناء حديث وفيه: ثم يلقى الثالث فيقول: رب آمنت بك وبكتابك ورسولك ويثنى ما استطاع فيقول: الآن نبعث شاهداً عليك فيذكر فى نفسه من

الذى يشهد علىَ فيختم على فيه وتنطق جوارحه.

٣ - خلق الأرض أو السماء. وحاصل جواب ابن عباس عن ذلك أنه بدأ خلق الأرض فى يومين غير مدحوة ثم خلق السموات فسواهن فى يومين ثم دحا الأرض بعد ذلك وجعل فيها الرواسى وغيرها فى يومين فتلك أربعة أيام للأرض بأن كان وإن كانت للماضى لكنها لا تستلزم الانقطاع، بل المراد إنه لم يزل كذلك. أما الثالث ففيه أجوبة أخرى: منها أن ثم بمعنى الواو فلا إيراد وقيل المراد ترتيب الخبر لا المخبر به كقوله « ثم كان من الذين آمنوا » وقيل على بابها وهى لتفاوت ما بين الخلقين لا للتراخى فى الزم وقيل خلق بمعنى قدر.

٤ - الإتيان بحرف «كان» الدالة على المضى مع أن الصفة لازمة. وجواب ابن عباس عنه إنه يحتمل كلامه أنه أراد أنه سمى نفسه غفوراً رحيماً وهذه التسمية مضت لأن التعلق انقضى.وأما الصفتان فلا تزالان كذلك لا ينقطعان لأنّ الله إذا أراد المغفرة والرحمة فى الحال أو الاستقبال وقع مراده. وقاله الشمس الكرماني. قال: ويحتمل أن يكون ابن عباس أجاب بجوابين :

١ - أن التسمية هى التى كانت وانتهت والصفة لا نهاية لها.

• ٢ – أن معنى كان الدوام.

ويحتمل أن يحمل السؤال على مسلكين والجواب على دفعهما كأن يقال: هذا اللفظ مشعر بأنه فى الزمان الماضى كان غفوراً رحيماً مع أنه لم يكن هناك من يغفر له أو يرحم وبأنه ليس فى الحال كذلك كما يشعر به لفظ كان. والجواب عن الأول بأنه كان فى الماضى يسمى به. وعن الثانى بأن كان تعطى معنى الدوام. وقد قال النحاة: كان لثبوت خبرها ماضياً دائماً أو منقطعاً. وقد أخرج ابن أبى حاتم من وجه آخر عن ابن عباس أن يهودياً قال له: إنكم تزعمون أن الله كان عزيزاً حكيماً فكيف هو اليوم. فقال: إنه كان فى نفسه عزيزاً حكيماً. موضع آخر توقف فيه ابن عباس قال أبوعبيد: حدثنا إسماعيل بن إبراهيم عن أيوب عن أبى مليكة قال: سأل رجل ابن عباس عن يوم كان مقداره ألف سنة وقوله: «يوم كان مقداره خمسين ألف سنة» فقال ابن عباس هما يومان ذكرهما الله تعالى فى كتابه الله أعلم وأخرجه ابن أبى حاتم من هذا الوجه وزاد: ما أدرى ما هى وأكره أن أقول فيهما ما لا أعلم قال ابن أبى مليكة: فضربت البعير حتى دخلت على سعيد بن المسيب فسئل عن ذلك فلم يدر ما يقول فقلت له: ألا أخبرك بما حضرت من ابن عباس فأخبرته فقال ابن المسيب للسائل: هذا ابن عباس قد اتقى فيها وهو أعلم

وروى عن ابن عباس أيضًا أن يوم الألف هو مقدار سير الأمر وعروجه اليه ويوم الألف في سورة الحج هوأحد الأيام الستة التي خلق الله فيها السموات ويوم الخمسين ألف هو يوم القيامة. فأخرج ابن أبي حاتم من طريق سماك بن عكرمة عن ابن عباس أن رجلاً قال له: حدثني ما هؤلاء الآيات في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة و «يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره ألف سنة» قال: «وإن يومًا عند ربك كألف سنة» القيامة حساب خمسين ألف سنة والسموات في ستة أيام كل يوم يكون ألف سنة ويدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج اليه في يوم كان مقدراه ألف سنة. قال : ذلك مقدار السير وذهب بعضهم إلى أن المراد بها يوم القيامة وأنه باعتبار حال المؤمن والكافر بدليل قوله «يوم عسير على الكافرين غير يسير» فصل قال الزركشي في البرهان: للاختلاف أسباب :

١ - وقوع المخبر به على أحوال مختلفة وتطويرات شتى كقوله في خلق آدم من تراب ومرة من حمأ مسنون ومرة من طين لازب ومرة من صلصال كالفخار فهذه الألفاظ مختلفة ومعانيها في أحوال مختلفة لأن الصلصال غير الحمأ والحمأ غير التراب إلا أن مرجعها كلها إلى جوهر وهو الأب ومن التراب درجت هذه الأحوال. وكقوله « فإذا هي ثعبان » وفي

موضع تهتز كأنها جان والجان: الصغير من الحيات والثعبان الكبير منها وذلك لأن خلقها خلق الثعبان العظيم واهتزازها وحركتها وخفتها كاهتزاز الجان.

٢ – لاختلاف الموضع كقوله « وقفوهم إنهم مسئولون » وقوله « فلنسألن الذين أرسل اليه م ولنسألن المرسلين » مع قوله « فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان » قال الحليمي: فتحمل الآية الأولى على السؤال عن التوحيد والثانية على ما يستلزمه الإقرار بالنبوات من شرائع الدين وفروعه وحمله غيره على اختلاف الأماكن لأن فى القيامة مواقف كثيرة. ففى موضع يسئلون وفى آخر لا يسألون. وقيل إن السؤال المثبت سؤال تبكيت وتوبيخ والمنفى سؤال المعذرة وبيان الحجة. وكقوله «اتقوا الله حق تقاته» مع قوله «فاتقوا الله ما استطعتم» حمل الشيخ أبو الحسن الشاذلى الأولى على التوحيد بدليل قوله بعدها «ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون» والثانية عل وقيل: بل الثانية ناسخة للأولى وكقوله «فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة» مع قوله «ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم» فالأولى تفهم إمكان العدل والثانية والجواب أن الأولى فى توفية الحقوق والثانية فى الميل القلبى وليس فى قدرة الإنسان . وكقوله «إن الله لا يأمر بالفحشاء» مع قوله «أمرنا مترفيها ففسقوا فيها» فالأولى فى الأمر

الشرعي والثانية فى الأمر الكونى بمعنى القضاء.

٣ - لاختلافهما فى جهتيّ الفعل كقوله «فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت أضيف القتل إليهم والرمى اليه على جهة الكسب والمباشرة، ونفاه عنهم وعنه باعتبار التأثير.

٤ - لإختلافهما فى الحقيقة والمجاز «وترى الناس سكارى وما هم بسكارى» أى سكارى من الأهوال مجازًا لا من الشراب حق.

٥ - بوجهين واعتبارين كقوله «فبصرك اليوم حديد» مع قوله « خاشعين من الذل ينظرون من طرف خفي» قال قطرب: فبصرك: أى علمك ومعرفتك بها قوية من قولهم بصر بكذا: أى علم وليس المرقال الفارسي: ويدل على ذلك قولك فكشفنا عنك غطاءك وكقوله «الذين آمنوا وتطمئن قلوبهم بذكر الله» مع قوله «إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم». إن الطمأنينة تكون بانشراح الصدر بمعرفة التوحيد، والوجل يكون عند خوف الزيغ والذهاب عن الهدى فتوجل القلوب لذلك، وقد جمع بينهما فى قوله «تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله» ومما استشكلوه قول الآية «وما منع أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى ويستغفروا ربهم إلا أن تأتيهم سنة الأولين أو يأتيهم العذاب قبلا»، فإنه يدل على حصر المانع من الإيمان فى أحد

هذين الشيئين. وقال فى آية أخرى « وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله بشراً رسولا »، فهذا حصر آخر فى غيرهم وأجاب ابن عبد السلام بأن معنى الآية الأولى «وما منع الناس أن يؤمنوا » إلا إرادة «أن تأتيهم سنة الأولين» من الخسف أوغيره «أو يأتيهم العذاب قبلا» فى الآخرة فأخبر أنه أراد أن يصيبهم أولا شك أن إرادة الله مانعة من وقوع ما ينافى المراد فهذا حصر فى السبب الحقيقى لأن الله هو المانع فى الحقيقة. ومعنى الآية الثانية «وما منع الناس أن يؤمنوا » إلا استغراب بعثه بشراً ورسولا لأن قولهم ليس مانعًا من الإيمان لأنه لا يصلح لذلك وهو يدل على الاستغراب بالالتزام وهو المناسب للمانعية واستغرابهم ليس مانعًا حقيقيًا، بل عادي لجواز وجود الإيمان معه بخلاف الله تعالى. فهذا حصر فى المانع العادى والأول حصر فى المانع الحقيقى فلا تنافى أيضًا ومما استشكل أيضًا الآية «فمن افترى على الله الكذب»، «فمن أظلم ممن كذب على الله»، مع الآية «ومن أظلم ممن ذكر بآيات ربه فأعرض عنها ونسى ما قدمت يداه»، «ومن أظلم ممن منع مساجد الله» إلي غير ذلك، ووجهه أن المراد بالاستفهام هنا النفى والمعنى: لا أحد أظلم فيكون خبراً وإذا كان خبراً وأخذت الآيات على ظواهرها أدى إلى التضاد وأجيب بأوجه :

٦ - تخصيص كل موضع بمعنى صلته، أيّ لا أحد من المانعين أظلم ممن منع مساجد الله، ولا أحد من المفترين أظلم ممن افترى على الله كذبًا، وإذا تخصص بالصلاة فيها زال التناقض ومنها: أن التخصيص بالنسبة إلى السبق لما لم يسبق أحد إلى مثله حكم عليهم بأنهم أظلم ممن جاء بعدهم سالكًا طريقهم وهذا يئول معناه إلى ما قبله لأن المراد السبق إلى المانعية والافترائية.

٧ - أدعى أبو حيان أنه الصواب أن نفى الأظلمية لا يستدعى نفى الظالمية لأن نفى المقيد لا يدل على نفى المطلق وإذا لم يدل على نفى الظالمية لم يلزم التضاد لأن فيها إثبات التسوية فى الأظلمية وإذا ثبتت التسوية فيها لم يكن أحد ممن وصف بذلك يزيد على الآخر لأنهم يتساوون فى الأظلمية وصار المعنى: لا أحد أظلم ممن افترى ومن منع ونحوها ولا إشكال فى تساوى هؤلاء فى الأظلمية ولا يدل على أن أحد هؤلاء أظلم من الآخر كما إذا قلت: لا أحد أفقه منهم أو حاصل الجواب أن نفى التفضيل لا يلزم منه نفى المساواة. وقال بعض المتأخرين: هذا استفهام مقصود به التهويل والتفظيع من غير قصد إثبات الأظلمية للمذكور حقيقة ولا نفيها عن غيره وقال الخطابي: سمعت ابن أبى هريرة يحكى عن أبى العباس بن سريج قال: سأل رجل بعض العلماء عن

قوله « لا أقسم بهذا البلد » فأخبر أنه لا يقسم به ثم أقسم به في قوله وهذا البلد الأمين فقال: أيما أحب اليك أجيبك ثم أفظعك أو أفظعك ثم أجيبك فقال: أجبنى فقال له: اعلم أن هذا القرآن نزل على الرسول بحضرة رجال وبين ظهرانى قوم وكانوا أحرص الخلق على أن يجدوا فيهم غمزًا وعليه مطعنًا فلو كان هذا عندهم مناقضة لتعلقوا به وأسرعوا بالرد عليه ولكن القوم علموا وجهلت ولم ينكروا منه ما أنك. ثم قال له: إن العرب قد ندخل لا فى كلامها وتلغى معناها وأنشد فيه أبياتًا قال الأستاذ أبوإسحاق الإسفرايني: إذا تعارضت الآى وتعذر فيها الترتيب والجمع طلب التاريخ وترك المتقم بالمتأخر ويكون ذلك نسخًا وإن لم يعلم وكان الإجماع على العمل بإحدى الآيتين علم بإجماعهم أن الناسخ ما أجمعوا على العمل بها. ولا يوجد فى آيتان متعارضتان تخلوان عن هذين الوصفين. وتعارض القراءتين بمنزلة تعارض الآيتين نحو وأرجلكم بالنصب والجر ولهذا جمع بينهما بحمل النصب على الغسل والجر على مسح الخف وقال الصيرفي: جماع الاختلاف والتضاد أن كلاماً صح أن يضاف بعض ما وقع الاسم عليه إلى وجه من الوجوه فليس فيه تناقض وإنما التضاد فى اللفظ ما ضاده من كل جهة ولا يوجد فى الكتاب والسُنة شيء من ذلك أبدًا وإنما يوجد فيه النسخ فى وقتين.

وقال القاضي أبو بكر : لا يجوز تعارض أيات القرآن والآثار وما يوجبه العقل. فلذلك لم يجعل قوله « الله خالق كل شيء » معارضًا لقوله « وتخلقون إفكًا » ، « وإذ تخلق من الطين » لقيام الدليل العقلى أنه لا خالق غير الله فتعين تأويل ما عارضه فيؤول وتخل وتخلق على تصور. قال الكرماني عند الآية : »ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا«، الاختلاف على وجهين :

١ - اختلاف تناقض وهو ما يدعو فيه أحد الشيئين إلى الخلاف الآخر وهذا هو الممتنع.

٢ - اختلاف التلازم وهو ما يوافق الجانبين كاختلاف وجوه القراءة واختلاف مقادير السور والآيات واختلاف الأحكام من الناسخ والمنسوخ والأمر والنهى والوعد والوعيد(٢٩).

وسورة المائدة هى سورة مدنية بإجماع، وروى القرطبى فى تفسيره للسورة أنها نزلت منصرف الرسول من الحديبية. لما رجع الرسول من الحديبية قال: (يا على أشعرت أنه نزلت على سورة المائدة ونعمت الفائدة). قال ابن العربي: هذا حديث موضوع لا يحل لمسلم اعتقاده؛ أما إنا نقول: سورة «المائدة، ونعمت الفائدة» فلا نأثره عن أحد ولكنه كلام حسن. وقال ابن عطية: وهذا عندى لا يشبه كلام النبى (ص) . وروى

عن الرسول أنه قال: «سورة المائدة تدعى فى ملكوت الله المنقذة تنقذ صاحبها من أيدى ملائكة العذاب». ومن هذه السورة ما نزل فى حجة الوداع، ومنها ما أنزل عام الفتح. وهو في الآية : «يأيها الّذينَ آمَنُواْ لاَ تُحلّواْ شَعَائرَ الله وَلاَ الشّهْرَ الحْرَامَ وَلاَ الْهَدْيَ وَلاَ الْقَلاَئدَ وَلاَ آمّينَ الْبَيْتَ الحْرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مّن ربّهِمْ ورِضْوَاناً وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُواْ وَلاَ يَجْرِمَنّكُمْ شنَآنُ قَوْمٍ أَن صَدّوكُمْ عَنِ الْمسْجِدِ الحْرَامِ أَن تَعْتَدُواْ وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرّ وَالتّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتّقُواْ اللّهَ إِنّ اللّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ» (سورة المائدة : الآية ٢).

وكل ما أنزل من القرآن بعد هجرة النبى فهو مدني، سواء نزل بالمدينة أو فى سفر من الأسفار. وإنما يرسم بالمكى ما نزل قبل الهجرة. وقال أبو ميسرة: «المائدة» من آخر ما نزل ليس فيها منسوخ، وفيها ثماني عشرة فريضة ليست فى غيرها. وهي: «حُرّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدّمُ وَلحْمُ الْخنْزِيرِ وَمَا أُهلّ لغَيْرِ اللّه بِهِ وَالْمُنْخَنقَةُ وَالْموْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدّيَةُ وَالنّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السّبُعُ إِلاّ مَا ذَكّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُواْ بالأزْلاَمِ ذَلكُمْ فسْقٌ الْيَوْمَ يَئسَ الّذينَ كَفَرُواْ من دينكُمْ فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نعْمَتي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإسلام ديناً فَمَنِ اضْطُرّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانفٍ لإِثْمٍ فَإِنّ اللّهَ غَفُورٌ رّحِيمٌ» (سورة المائدة : الآية

٣)، وما ذبح على النصب وأن تستقسموا بالأزلام «يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلّ لَهُمْ قُلْ أُحِلّ لَكُمُ الطّيّبَاتُ وَمَا عَلّمْتُمْ مّنَ الجَوَارِحِ مُكَلّبِينَ تُعَلّمُونَهُنّ مِمَّا عَلّمَكُمُ اللّهُ فَكُلُواْ مِمّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُواْ اسْمَ اللّهِ عَلَيْهِ وَاتّقُواْ اللّهَ إِنّ اللّهَ سَرِيعُ الحِسَابِ» (سورة المائدة: الآية ٤)، «الْيَوْمَ أُحِلّ لَكُمُ الطّيّبَاتُ وَطَعَامُ الّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حِلّ لّكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلّ لّهُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنّ أُجُورَهُنّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلاَ مُتّخِذِيَ أَخْدَانٍ وَمَن يَكْفُرْ بِالإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ» (سورة المائدة : الآية ٥)، وتمام الطهور «يَاَيّهَا الّذِينَ آمَنُوَاْ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصّلاةِ فاغْسِلُواْ وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُواْ بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَينِ وَإِن كُنتُمْ جُنُباً فَاطّهّرُواْ وَإِن كُنتُم مّرْضَىَ أَوْ عَلَىَ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مّنْكُمْ مّنَ الْغَائِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمّمُواْ صَعِيداً طَيّباً فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مّنْهُ مَا يُرِيدُ اللّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مّنْ حَرَجٍ وَلَـَكِن يُرِيدُ لِيُطَهّرَكُمْ وَلِيُتِمّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلّكُمْ تَشْكُرُونَ» (سورة المائدة : الآية ٦)، «وَالسّارِقُ وَالسّارِقَةُ فَاقْطَعُوَاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مّنَ اللّهِ وَاللّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (سورة المائدة : الآية ٣٨)، «يَأَيّهَا الّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَقْتُلُواْ الصّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مّتَعَمّداً فَجَزَآءٌ مّثْلُ مَا قَتَلَ

مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ هَدْياً بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَو عَدْلُ ذَلِكَ صِيَاماً لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ» (سورة المائدة : الآية ٩٥)، و«مَا جَعَلَ اللَّهُ مِن بَحِيرَةٍ وَلاَ سَائِبَةٍ وَلاَ وَصِيلَةٍ وَلاَ حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُواْ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ» (سورة المائدة: الآية ١٠٣). والآية : «يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَأَصَابَتْكُم مُّصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْبِسُونَهُمَا مِن بَعْدِ الصَّلاَةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنِ ارْتَبْتُمْ لاَ نَشْتَرِي بِهِ ثَمَناً وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَلاَ نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذاً لَّمِنَ الآثِمِينَ» (سورة المائدة : الآية ١٠٦).

وأخذ محمد رجب البيومي يؤيد التاريخية فى أثناء التحليل نفسه، وكأن ذلك التاريخ لا يتعارض مع قوله التوقيفي. كان الوحى ينزل، وفقا لما يقول، بحسب الوقائع والحوادث التى تجد فى حياة الرسول ويأتى من الوحى إرشاد بشأنهما، وكان ذلك ضرورة حتمية لنجاح الدعوة الإسلامية ليثبت قلوب المؤمنين. تضمنت السور آيات نزلت متفرقة. مع ذلك هناك نظام. لكن محمد رجب البيومى عجز

عن الربط المنطقى بين نظام القرآن وتفرقه. يقول بيرك إن هناك تنافرا. لكنه قال أيضا إنَ هذا التنافر دال، أيّ إنَ التنافر ينطوى على مدلول ونظام ونسق وبنية.

وأشار جاك بيرك فى كلامه إلى أنه يعتمد تقسيم المراحل الزمنية للقرآن، وهى التى قررها المستشرقون. لكنه لا يذهب مع المستشرقين إلى آخر المطاف. قسَم المستشرقون سور القرآن على مراحل أربع، فالمرحلة الأولى يتميز فيها الأسلوب بقوة خارقة فى تقرير الدعوة، ثم يتعاظم الإيقاع فى المرحلة الثانية ويصير توضيحيًا، وفى المرحلة الثالثة ينهج نهجًا بلاغيًا، وفى المرحلة الأخيرة يسود الخطاب التشريعي. وهذا التقسيم خطأ، فى نظر محمد رجب البيومى كما فى نظر بيرك، لأن النهج البلاغى سائد فى كل مرحلة دون مرحلة، إلا وفق المعنى الذى يقرره، فغير معقول أن يكون حديث الترهيب من النار مماثلاً لحديث التشريع فى مسائل الدين والميراث والطلاق. وذكر جاك بيرك أن ومضات تأتى فى سورة سابقة حسب الترتيب فى المصحف ثم تنضج بعد ذلك هذه الومضات فى سور تالية، فيما يوازن بين التتابع وفقًا للنزول والتزامن وفقًا لترتيب المصحف. يتابع ترتيب المصحف فى السورة ٤ وهى النساء ثم فى السورة ٨ وهى الأنفال، ثم فى السورة ٩

وهى التوبة، ويقفز إلى السورة ٣٣ وهى الأحزاب ثم السورة ٥٨ . نجم عن ذلك تدرج تعليمى حسب الظاهر، وهذا التدرج لا يأخذ ترتيب النزول، ولكنه يأخذ ترتيب الجمع.

أما محمد رجب البيومى فنظر، من جهة ترتيب الجمع، إلى تحريم الربا وكيف تدرج أمره فى كتاب الله، ليجد أن السورة ٣٠، سورة الروم، الآية ٣٩ تقول «وَمَا آتَيْتُم مِّن رِّباً لِّيَرْبُوَ فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلاَ يَرْبُو عِندَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُم مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ»، فتدل الآية على الموعظة الحسنة «من دون تقرير الحكم»، ثم يأتى النص الثانى فى السورة ٤ وهى سورة النساء حيث تقول الآية عن اليهود «فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عليهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيراً» (١٦٠)، «وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُواْ عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَاباً الِيماً» (١٦١)، وهى السورة ٤ فى ترتيب المصحف. وبتأمل النص الأول فى سورة الروم وجده البيومى كان تنبيهًا دقيقًا للمجتمع المكى يلقى ظلالاً واضحة عن رأى الدعوة الجديدة فى الفساد الاقتصادى الشائع بالجزيرة العربية دون أن يتجه إلى الإلزام المباشر، فإذا نظرنا إلى النص الثانى فى سورة النساء وهى الرابعة فى الترتيب وليست الثلاثين، نجد الله يقول عن اليهود بالمدينة «وَأَخْذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُواْ عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ

أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَاباً أَلِيماً» (١٦١). فهو ينحى باللائمة على من يأكلون الربا من اليهود. وفى النصين تصب المطارق على دفعات متقطعة ثم تأتى سورة آل عمران وهى السورة الثالثة وفق ترتيب المصحف : «يَأيها الّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَأْكُلُواْ الرِّبَا أَضْعَافاً مّضَاعَفَةً وَاتّقُواْ اللّهَ لَعَلّكُمْ تُفْلَحُونَ»(١٣٠) «وَاتّقُواْ النّارَ الّتِيَ أُعِدّتْ لِلْكَافِرِينَ» (١٣١) «وَأَطِيعُواْ اللّهَ وَالرّسُولَ لَعَلّكُمْ تُرْحَمُونَ» (١٣٢). فجاءت الآية صريحة فى تحريم الربا، وقد تشبث بها من يرون فى الآية «أضعافًا مضاعفة» كناية عن الربا الفاحش.

وأما النص القاهر المهدد بأشد أنواع العذاب والمتضمن الحكم الجازم البات بتحريم كل ما يمت إلى الربا، فقد جاء فى السورة الثانية وهى سورة البقرة : «يَأيها الّذِينَ آمَنُواْ اتّقُواْ اللّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مّؤْمِنِينَ» (٢٧٨)، «فَإِن لّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مّنَ اللّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لاَ تَظْلِمُونَ وَلاَ تُظْلَمُونَ» (٢٧٩)، «وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدّقُواْ خَيْرٌ لّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (٢٨٠)، «وَاتّقُواْ يَوْماً تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللّهِ ثُمّ تُوَفّى كُلّ نَفْسٍ مّا كَسَبَتْ وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ» (٢٨١). فها نحن نرى التدرج فى الحكم. بدأ أولاً فى سورة الروم، وهى الثلاثون فى الترتيب وتلاه نص آخر فى سورة النساء وهى السورة الرابعة

ثم نص قاطع فى سورة آل عمران وهى الثالثة ثم الانذار الصاعق بالحرب من الله، والعذاب المبرح فى الآخرة فى السورة الثانية.

وأمكن محمد رجب البيومى أن يذكر بهذا الصدد ما تدرج به الشارع فى أمر تحريم الخمر، حيث نهى القرآن عن شرب الخمر قبل الصلاة، «يَأيها الّذينَ آمَنُواْ لاَ تَقْرَبُواْ الصّلاَةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىَ حَتّىَ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلاَ جُنُباً إِلاّ عَابِرِي سَبِيلٍ حَتّىَ تَغْتَسِلُواْ وَإِنْ كُنْتُمْ مّرْضَىَ أَوْ عَلَىَ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مّنْكُمْ مّن الْغَآئِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمّمُواْ صَعِيداً طَيّباً فَامْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنّ اللّهَ كَانَ عَفُوّاً غَفُوراً» (سورة النساء، الآية ٤٣). ثم جاء فى السورة الثانية وهى سورة البقرة «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نّفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبيّنُ اللّهُ لَكُمُ الاَيَاتِ لَعَلّكُمْ تَتَفَكّرُونَ» (٢١٩)، وجاء النهى الجازم فى سورة المائدة «يَأَيّهَا الّذِينَ آمَنُواْ إِنّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأنصَابُ وَالأزْلاَمُ رِجْسٌ مّنْ عَمَلِ الشّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلّكُمْ تُفْلِحُونَ» (٩٠) «إِنّمَا يُرِيدُ الشّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَآءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدّكُمْ عَن ذِكْرِ اللّهِ وَعَنِ الصّلاَةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مّنتَهُونَ» (٩١). فها نحن أولاء نرى آيات سورة البقرة وهى السورة الثانية تالية لآيات سورة

النساء وهى السورة الثالثة : «إنّ الّذينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصّالحَات وأَقَامُواْ الصّلاَةَ وَآتَوُاْ الزّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عند رَبّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ» (٢٧٧) «يَأيها الّذينَ آمَنُواْ اتّقُواْ اللّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ الرّبَا إِن كُنْتُم مّؤْمنِين» (٢٧٨) «فَإِن لّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مّنَ اللّه وَرَسُوله وَإِنْ تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالكُمْ لاَ تَظْلمُونَ وَلاَ تُظْلَمُونَ» (٢٧٩) «وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إلى مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدّقُواْ خَيْرٌ لّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (٢٨٠) «وَاتّقُواْ يَوْماً تُرْجَعُونَ فيهِ إلى اللّهِ ثُمّ تُوَفّى كُلّ نَفْسٍ مّا كَسَبَتْ وَهُمْ لاَ يُظْلَمُونَ» (٢٨١).

فها نحن نرى التدرج فى الحكم. بدأ أولاً فى سورة الروم، وهى الثلاثون فى الترتيب وتلاه نص آخر فى سورة النساء وهى السورة الرابعة ثم نص قاطع فى سورة آل عمران وهى الثالثة ثم الانذار الصاعق بالحرب من الله، والعذاب المبرح فى الآخرة في السورة الثانية.

لقد أراد بيرك، حسب كلام محمد رجب البيومي، أن يتحدث عن نصوص قرآنية تشير إلى تضامن الجماعة تحت اسم الولاء. فأشار إلى الآيتين ٣٢، ٣٣ من سورة النساء «وَلاَ تَتَمَنّوْاْ مَا فَضّلَ اللّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لّلرّجَال نَصِيبٌ مّمّا اكْتَسَبُواْ وَللنّسَاءِ نَصِيبٌ مّمّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُواْ اللّهَ من فَضْله إِنّ اللّهَ كَانَ بِكُلّ شَيْءٍ عَلِيماً» (٣٢) «وَلِكُلّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمّا

تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيداً » (٣٣).

وقد قال ما نصه إن فى الآية الأولى إشارة إلى درجات مستحقى الإرث وهذا غير الواقع لأن درجات مستحقى الإرث قد ذكرت فى الآيتين ١١، ١٢ من سورة النساء نفسها، «يُوصِيكُمُ اللّهُ فِي أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيَيْنِ فَإِن كُنَّ نِسَاء فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِن كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِن كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلأُمِّهِ السُّدُسُ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبناؤُكُمْ لاَ تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً فَرِيضَةً مِّنَ اللّهِ إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيماً » (١١) «وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم مِّن بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلاَلَةً أَو امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِن كَانُوَاْ أَكْثَرَ مِن ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاء فِي الثُّلُثِ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَآرٍّ وَصِيَّةً مِّنَ اللّهِ وَاللّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ» (١٢).

أما الآية ٣٢ فتدعو إلى الرضا بما قسم الله فى الميراث «للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن». ثم انتقل إلى الآية ٣٦ وهى «وَاعْبُدُواْ اللّهَ وَلاَ تُشْرِكُواْ بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً وَبِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالجَنْبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللّهَ لاَ يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالاً فَخُورا» (٣٦). فقال إن الآية تضمنت تحليلاً أكثر لتضامن الجماعة لأنها تضع الأب والأم فى المقدمة ثم الأقارب ثم اليتامى والمساكين ثم الموالى بالقرابة والموالى بالجوار ثم أبناء السبيل ثم الأرقاء، فهنا تداخل - فى رأى بيرك - بين القرابة الطبيعية، والقرابة الاعتبارية لأن الإسلام يدرج فى بنيته بعضًا من القيم القديمة». وموضع الخطأ، فى الذى ادعاه جاك بيرك، فى التدرج بين الآيتين، أنه فهم أنهما فى مناسبة واحدة، فاقتصرت الآية الأولى على بعض، وجاءت الآية الثانية فأكملت وأضافت ذوى القربى واليتامى والمساكين والجار والصاحب وابن السبيل والرقيق.

يقول محمد رجب البيومى إن الآية الأولى (٣٢) تتعلق بالرد على من تذمروا بميراث النساء لأن المرأة فى الجاهلية لم تكن ترث شيئًا فأنصفها الإسلام بما قرر فى الآيتين ١١، ١٢ من السورة نفسها، وجاءت الآية لتقول للمتذمرين «لا تتمنوا ما

فضل الله به بعضكم على بعض، للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن». أما الآية ٣٦ فدعوة إلى الإحسان العام وهو الصداقة لا الميراث وبذلك شمل الاحسان اليتامى والمساكين والجار والصاحب بالجنب وابن السبيل والرقيق. هل هناك صلة تدعو إلى فهم التدرج بين الدعوة إلى الرضا بما شرع الله من الميراث، وبين الحث على الصدقة العامة لكل محتاج ؟

لقد نسي بيرك، حسب محمد رجب البيومي، أن تكرار - إذاً هناك تكرار- المواعظ الخاصة بالفضائل ومن بينها الصدقة يتكرر كثيراً فى آيات الكتاب قبل آية النساء وما بعدها. وسار جاك بيرك -هكذا يروى محمد رجب البيومى تحليل بيرك من دون تحليل- على نهجه فبعد أن ذكر آية (٣٢) باعتبارها بدءاً بها من آية (٣٦) انتقل إلى سورة الأنفال تاركًا هذا المدى الحافل من آيات الكتاب وفيها ما يمس موضوعه، فقال إن الآية (٧٥) أضافت رابطة أخرى وهى رابطة التضامن الدينى بين المهاجرين والأنصار فى درجة أدنى : «وَالَّذِينَ آمَنُواْ مِن بَعْدُ وَهَاجَرُواْ وَجَاهَدُواْ مَعَكُمْ فَأُوْلَـئِكَ مِنكُمْ وَأُوْلُواْ الأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللّهِ إِنَّ اللّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (٧٥). واستشهاد بيرك بهذه الآية يدل بحسب البيومي- على أنه لا يعرف مناسبتها، إذ أن الله قد

جعل المسلمين من حيث الأسبقية فى الجهاد طوائف. فالطائفة الأولى طائفة المهاجرين الذين هاجروا بدءًا ومعهم طائفة الأنصار الذين آووا ونصروا فهما فى المرتبة الأولى ثم تأتى طائفة الذين هاجروا من بعد وجاهدوا فيلحقون بالسابقين. نفى محمد رجب البيومى العلاقة المنطقية بين الآيات. وانتقل جاك بيرك، حسب محمد رجب البيومي، إلى سورة «التوبة» ليقل إنها تتحدث عن فئات حط قدرها من المنافقين والبدو والطائفين والمنشقين فزاد الأفق إتساعًا. وكذلك درس جاك بيرك سورة «الأحزاب» ثم سورة «المجادلة».

٣- ١٥- تفصيل المقولات:

قرر جاك بيرك، حسب ما روى محمد رجب البيومى نفسه، أن نص الوحى لا يحصر نفسه فى حدود الإخبار عن الذات، ولكنه يعبِّر عن القدر وشكله. وعلق محمد رجب البيومى أن هذا صحيح. لقد جاء القرآن لهداية الناس، جاء من عند الله فلابد أن يعرف الناس به، وجاء ليدفعهم إلى الخير مؤكداً مثوبته ويثنيهم عن الشر مؤكداً عقوبته ! لذلك تحدث عن المصير؟ وكل ذلك مسلم لا نمارى فى مدلوله، ولكننا نمارى فيما يحاول بعضهم أن يأخذ منه ما لا يدل عليه، باختيال فكرى قد يدل على المقدرة الذهنية فى مناسبات قليلة، ولكنَّه لا يقنع القاريء على وجه مريح. من جهة أخري، يقول جاك بيرك

إن : «قليلة هى تلك الفقرات التى لا تتقاطع فيها مجموعتان، من العبارات المترابطة، إحداهما تنقل مواقف أساسية فيما يتعلق بالله والإنسان ية والطبيعة، والأخرى انعكاسات تدرجها تلك المواقف فى الواقع المعاش للمجتمعات والأشخاص». وعلق محمد رجب البيومى قائلا إنه إذا علمنا أن القرآن ذو رسالة، رسالته هداية الناس إلى الخير، فلابد أن يتجه الحديث إلى الواقع المعاش. وممن يتجه ؟ من فاطر السماوات والأرض، فالارتباط بين الاثنين ضروري، ولو كان القرآن مقصوراً على ما يتعلق بالله والإنسان من حيث نشأته الأولى، ولم يأت بما يرسم صلاح المجتمع، فلن يؤدى دوره الذى أنزله الله من أجله.

وهذه مسألة لا تحتاج، فى نظر محمد رجب البيومي، إلى نقاش. وقال محمد رجب البيومى إن لجاك بيرك هدفاً يرمى اليه وهو أنَ القرآن بشري. وسبق أن أشرنا وبيّنا أنَ هذا ليس هدف جاك بيرك وأن بيرك يقر بأن النص إلهي. من جهة أخرى، يقول بيرك إنَ العالم السويسرى فردينان دو سوسور فرّق بين اللسان والكلام. يحتل تصور اللسان والكلام المتفرع إلى إثنين، الصدارة لدى سوسور. ومن المؤكد أن هذه الثنائية قد شكلت إضافة جديدة إذا قسناها بعلوم اللغة السابقة عليه والتى كانت مقصورة على دراسة التحولات التاريخية

لانحرافات النطق والربط السماعي ودور القياس. ومن هنا كانت تقتصر علوم اللسان على دراسة الفعل الفردي. ولقد انطلق دو سوسور، في صياغته لهذه الثنائية، من الجوهر متعدد الأشكال والمتنافر للغة التي بدت أول الأمر واقعا لا يقبل التصنيف.

وبناء على ذلك، فالكلام في القرآن عربي قرشي، ولكنَّ اللغة قرآنية خالصة. وهذا الذي انتهى اليه العالم الفرنسي في رأي جاك بيرك يفسر أشياء كثيرة لم يستطع المفسرون أن يقتربوا منها، وضرب المثل لذلك بالرازي في رده على القائلين بخلق القرآن بأن اللغات والأصوات والكلمات محدثة مخلوقة تماماً، ولكن الجوهر قديم. ودعا محمد رجب البيومي القارىء أن يقف معه لقاء قول جاك بيرك : «إن هذه اللغة - لغة القرآن - تبدى خصائص سامية منفردة، والحق أن الإيمان يعزى هذه الخصائص إلى النموذج المثالي بينما يعزوها المنهج التاريخي إلى دورة طويلة، وإلى العبقرية الفردية والجماعية» :

١ - فسر محمد رجب البيومي كلام بيرك قائلا إن خصائص الأسلوب السامي في القرآن يعزوها الإيمان إلى «النموذج المثالي» - أيْ إلى الله. لكن جاك بيرك لم يضاه قط بين النمط الأصلي -وليس النموذج المثالي- والله. ولكن المنهج

التاريخي يقول إن دورة طويلة بين النزول والجمع قد ألفت هذا الأسلوب وإنه جاء نتيجة للعنصرية الفردية والجماعية. لكن جاك بيرك لم يتكلم على العنصرية قط إنما تحدث عن أن ما يدعوه التراث التفسيرى بالخلق الذاتى للغة القرآن يقول المنهج التاريخى الحديث عنه إنه نتاج دورة تاريخية طويلة الأمد. ووجد محمد رجب البيومى خلاصة القول فى عدم تسليم جاك بيرك بهذه القضية التى أصبحت مقررة بين المسلمين وهى أنّ الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان.

٢ - أما الإشكال الآخر، فى نظر محمد رجب البيومي، فما عناه جاك بيرك بقوله: «إن التنزيل يأتى بالحكم المعيّن فى حادثة، وحين تأتى حادثة أخرى مشابهة يحكم فيها النبى بمثل ما أتى به التنزيل فى الحادثة الأولى، ويلعب الوحى فى هذه العملية المنطقية بصورة ما، فيطرح الوحى كدرس نهائى لإعادة الروابط بين الغيب والإنساني»، ومحمد رجب البيومى لا يرى إشكالاً، لأنّ الوحى هو الذى يقرر الحكم مبدئيًا، والرسول يحكم على ضوئه، فإذا قضى بحكم مستمد من اتجاهه استراح كما حكم، فكيف يأتى الجمود؟ بل كيف تأتى (الكارثة) بهذا التعبير الذى اختاره ؟ أتكون الكارثة أن نرجع إلى الوحى باعتباره الفيصل النهائي؟ وهل كان مما ينتظره

أن يحكم الرسول دون رجوع إلى معرفة قرآنية ! إن الرسول فى بعض الأمور قد يجتهد فيما لم ينزل فيه وحي، وفيما لم يجد به وجهًا للقياس على نص سابق.

٣ – لا بد من دراسة القرآن دراسة تطورية بينما تصلح الشريعة لكل زمان ومكان. تقول الآية : «وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارا» (سورة نوح الآية ١٤). تجاهل جاك بيرك عوامل الاجتهاد فى الشريعة فنسى –أو جهل– ما قرره الأصوليون من قواعد عامة فى التشريع الإسلامي، نسى ما قرروه عن أصول النظر الشرعية وهى القياس والاستصحاب ومراعاة العرف، وسد الذرائع، والمصالح المرسلة، والاستحسان، وكلها تمنح الأحكام نماء مزدهراً، وتتسع بها إلى أبعد ما يكون الإتساع ! أما الاستشهاد هنا بالآية : «وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارا» (سورة نوح الآية ١٤) فعجيب أى عجيب ! لأن الآية تتحدث عن الخلق لا عن التشريع فهى تدعو الجاحدين بالله من قوم نوح (وغير قوم نوح) إلى الإيمان بخالقهم أطواراً مختلفة فقد كانوا ترابًا ثم خلقوا من نطفة ثم خلقوا من علقة، ثم خلقوا من مضغة ثم صاروا عظامًا ولحمًا، ثم استووا فى خلق تام مكتمل ! هذه هى أطوار الخلق التى تحدثت عنها الآية الكريمة فما الذى دفع بها إلى مجال التشريع؟ فقد قرأنا لبعض الناس أن نظرية التطور المنسوبة لدارون قد جاء بها القرآن فى قول

الآية : «وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً» (سورة نوح الآية ١٤)، أي جعل لكم في أنفسكم آية تدل على توحيده. قال ابن عباس: «أطوارا» يعني نطفة ثم علقة ثم مضغة: أي طورا بعد طور إلى تمام الخلق، كما ذكر في سورة «المؤمنون». والطور في اللغة: المرة؛ أي من فعل هذا وقدر عليه فهو أحق أن تعظموه. وقيل: «أطوارا» صبيانا، ثم شبابا، ثم شيوخا وضعفاء، ثم أقوياء. وقيل: أطوارا أي أنواعا: صحيحا وسقيما، وبصيرا وضريرا، وغنيا وفقيرا. وقيل : إن «أطوارا» اختلافهم في الأخلاق والأفعال.

٤ – والآية تقول : «قُل لاَّ أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرّاً وَلاَ نَفْعاً إِلاَّ مَا شَاءَ اللَّهُ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَلاَ يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ» (سورة يونس الآية ٤٩)، والآية : «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلاً مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجاً وَذُرِّيَّةً وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ» (سورة الرعد الآية ٣٨). فالآية الأولى تفسرها الآية السابقة التي تقول «وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ» (سورة يونس الآية ٤٨) والآية نفسها في سورة الأنبياء، الآية ٣٨ وسورة النمل، الآية ٧١ وسورة سبأ، الآية ٢٩ وسورة يس، الآية ٤٨ وسورة الملك، الآية ٢٥). وقد سبق أن قال الزمخشرى إنّ الآية : «قُل لاَّ أَمْلِكُ لِنَفْسِي ضَرّاً وَلاَ نَفْعاً إِلاَّ

مَا شَاءَ اللَّهُ لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ» (سورة يونس الآية ٤٩)، يعني أن عذابكم له أجل مضروب عند الله وحد محدود من الزمان، فإذا جاء الموعد جاء العذاب ؟ «لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ» أي لهلاكهم وعذابهم وقت معلوم في علمه. «إذا جاء أجلهم» أي وقت انقضاء أجلهم. «فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون» أي لا يمكنهم أن يستأخروا ساعة باقين في الدنيا ولا يتقدمون فيؤخرون. وما صلة هذا النص بصلاحية التشريع لكل زمان ومكان. والآية الثانية : «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلاً مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجاً وَذُرِّيَّةً وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ» (سورة الرعد الآية ٣٨)، فكمالها «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلاً مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجاً وَذُرِّيَّةً وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ» (سورة الرعد الآية ٣٨). فقد طلب الكفار من رسلهم الآيات، وليست تأتي إلا بإذن الله لا بمجرد رغباتهم، إذ إن لكل أمر أراده الله وقتًا لا محيد عنه! ما صلة هذا النص بصلاحية التشريع لكل زمان ومكان؟

٥ – «لكل أجل كتاب» أي لكل أمر قضاه الله كتاب عند الله. وقيل : فيه تقديم وتأخير، المعنى: لكل كتاب أجل، أي لكل أمر كتبه الله أجل مؤقت، ووقت معلوم؛ نظيره. «لِّكُلِّ نَبَإٍ

مّستَقَرّ وَسَوْفَ تَعلَمُون» (سورة الأنعام : الآية ٦٧). وليس المراد على اقتراح الأمم في نزول العذاب، بل لكل أجل كتاب. وقيل: المعنى لكل مدة كتاب مكتوب، وأمر مقدر لا تقف عليه الملائكة. وذكر الترمذي الحكيم في «نوادر الأصول» عن شهر بن حوشب عن أبي هريرة قال: لما ارتقى موسى صلوات الله عليه وسلامه طور سيناء رأى الجبار في إصبعه خاتما، فقال: يا موسى ما هذا؟ وهو أعلم به، قال: شيء من حلي الرجال، قال: فهل عليه شيء من أسمائي مكتوب أو كلامي؟ قال: لا، قال: فاكتب عليه «لكل أجل كتاب».

٣ -١٦- إبطال القياس:

تورط جاك بيرك، بحسب رواية محمد رجب البيومي، حين أوّل عبارة «لكُلّ أَجَلٍ كتَابٌ» في الآية الثانية : «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلاً مّن قَبْلَكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجاً وَذُرّيّةً وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلاّ بِإِذْنِ اللّه لكُلّ أَجَلٍ كِتَاب» (سورة الرعد الآية ٣٨)، تأويلا، مع أنه قيل من قبل عن القرطبي إن في الآية تقديم وتأخير، وأنّ المعنى: «لِكُلّ أَجَلٍ كِتَاب»، وقال جاك بيرك ذلك مستعيرا علي بن ابي طالب(٣٠)، حيث حاول جاك بيرك الجمع بين باطنية علي وظاهرية بن حزم. ومضى جاك بيرك يشك فى صلاحية القياس الأصولى فى تطوير الشريعة، مع أنّ مرور خمسة عشر قرنًا على نجاح هذا الأصل الأصيل من

قواعد الاجتهاد يمنع كل شك يحوم حوله، ولكنه يشك فى جدواه أولاً. ثم انتقل من الشك إلى اليقين حين قال عنه «وقد استنقد هذا الأسلوب من الاستدلال - وبحق - انتقادات الكثيرين من مفكرى الإسلام»، ومحمد رجب البيومى لم يعلم أحداً وجه نقداً للقياس غير الظاهرية، مع أنّ ابن حزم الظاهري، الذى أراد جاك بيرك تطويره، حدد الأصول أو الأدلة التى منها تعرف الأحكام الشرعية فى أربعة وهي :

١ - القرآن.
٢ - السُنة .
٣ - الإجماع.
٤ - الدليل.

ولم يعتبر ابن حزم الدليل مصدرا يخرج عن النص، بل اعتبره استنباطا واستنتاجا من المصادر الثلاثة الأولى :

القرآن.
السُنة .

الإجماع، لا فى صورة قياس أو رأي، بل فى صورة لزوم منطقى لا يتجاوز دلالة اللفظ ومفهوم النص وفحوى الخطاب.

وحصر ابن حزم أدلة الأحكام على هذا النحو[٣١].
وتصور ابن حزم الدليل على أنه استنتاج واستنباط، وليس قياسا فقهياً قائماً على التعليل، دفاعا عن كمال الشريعة. إن

الدين كامل، والله أتم بمحمد الشريعة واستوفى به النبيين. وعليه، لا مجال لزيادة أو إضافة شرع جديد. وهنا نهض الفرق بين الدليل كما يتصوره ابن حزم، والقياس كما دافع عنه الفقهاء والأصوليون. فالدليل دليل منطقي، جوهره إخراج مضمون المقدمات، واستنتاج المعطى سلفا بكيفية جلية أو خفية في النص استنتاجاً وإخراجاً يقينيين على أساس قاعدة اللزوم المنطقي. ومن هنا، رجع إلى أوائل العقل الأساسية:

١ - الهوية.

٢ - عدم التناقض.

٣ - الثالث المرفوع.

وهذا ما جعل الدليل قراءة عقلية للشرع، وإخراجاً لمضمونه. أما القياس الفقهي، ففيه حكم زائد، لأن آليته أساسها قياس ما لم يرد فيه نص على ما ورد فيه نص، أو ربط جزء بجزء لعلة أو شبه بينهما قصد توسيع الحكم الأصلي الذى جاء به النص بمناسبة حالة واحدة أو أمر واحد، على حالات أو أمور عديدة، وعدّ ابن حزم هذا تجاوزا صريحاً للنص وتحكما نتيجته إضافة شرع جديد. فالمدلول الحقيقي لرفض القياس ورفض التعليل، وتأسيس الفقه القطعي، ممثلا هنا فى القياس المنطقي، والمنطق الأرسطي

عامة، هو الدفاع عن الشرع، ضد التحريفات التى تعرض لها بمختلف أنواعها وأشكالها، والتأكيد على أنّ الشريعة الإسلامية كاملة، وليست فى حاجة إلى إضافات كيفما كانت أشكالها وصورها وأساميها، ما لم يكن لها أساس فى النص نفسه. من هنا أبطل ابن حزم مجموعة من الوجوه التى اعتبرتها المذاهب الأخرى، وجوها يصح التعبد بها، واتخاذها أدلة للأحكام. أبطل ابن حزم التعبد «بشرع من قبلنا»، لأنّ الشريعة الإسلامية ناسخة لجميع الشرائع، كما أن تكليفها يشمل جميع البشر الذى بلغتهم الدعوة، ولو كانوا مؤمنين كتابيين، عدا أن الدين اكتمل بخاتم النبيين، ولا يمكن اتخاذ الناقص حجة أو دليلاً على الكامل. فإن شرائع الأنبياء السابقة على الشريعة الإسلامية، ساقطة ولا يجوز العمل بشيء منها، إلا أن يخاطب الباحث فى الملة الإسلامية بشيء موافق لبعضها، فيقف عنده. وابن حزم فى إنكاره التعبد بشرع ما قبلنا، يخالف المذهب الحنبلى الذى يرى فيه شرعا للمسلمين، كما خالف المعتزلة والحنفية الذين أجازوا ذلك عقلا ملاحظين أنه «لا يمتنع أن يكون» شريعة النبى الثانى موافقة لمصلحة الأول، وأن يتعبد الثانى بالعودة إلى دعاء النبى الأول. أما بعض فقهاء الشافعية، فيعتبرون شرع من قبلنا من الأصول الموهومة لأن شريعة الإسلام، ناسخة لما قبلها.

ومن غير الجائز أن تنزل نازلة فى الدين لا حكم لها فى القرآن والسُنة ، بدليل الآية ٣٨ من سورة «الأنعام» : «وَمَا من دَابَّة فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إلاّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ». إذن، الشريعة الإسلامية كاملة. وليست الشريعة الإسلامية فى حاجة إلى إضافات كيفما كانت أشكالها وصورها وأساميها، ما لم يكن لها أساس فى النص نفسه. فإذا كان أصحاب الديانات الأخري، قد حاولوا التنقيص من قيمة الإسلام، باعتباره مجرد امتداد للشرائع السابقة عليه، فإن الكثير من الفقهاء المسلمين حاولوا أيضاً أن يمسوا بكمال الشريعة، بكيفية أخري، حينما أضافوا شرائع جديدة اليه من خلال عملهم بالرأى والقياس والاستحسان. وهذا أيضاً يستلزم التصدى لهم ووضع حد لمزاعمهم، بإثبات كمال الشريعة ونموذجيتها، والتصدى لغير المسلمين بنقد تاريخ الأديان.

وحدد ابن حزم حدوث الرأى فى قرن الصحابة، إلا أن الصحابة كانوا لا يقطعون بآرائهم، بل كانوا يعتبرونها مجرد اجتهاد قد يخطئ وقد يصيب. ذلك أنّ الرأى هو الحكم فى الدين بغير نص، بل بما يراه المفتى أحوط وأعدل من التحريم أو التحليل. ثم ظهر القياس فى القرن الثاني. إلا أنّ أغلب الصحابة والتابعين أنكروه، لأنه حكم فيما لا نص فيه بمثل

الحكم فيما فيه نص أو إجماع، وفى نظر ابن حزم، كان من البدهى أن يتحفظ الكثيرون من القياس لأنهم يقولون «فيما لا نص فيه»، وهذا وحده كاف لأن ينزع عنه الحجية، إذ الدين كله منصوص عليه، وحتى لو فرضنا وجود «ما لا نص فيه»، فإن القياس يبقى مجرد رأى أو اجتهاد، لا يرقى إلى مرتبة اليقين والبرهان.

وظهر الاستحسان فى القرن الثالث. وهو فتوى المفتى بما يراه حسناً وحسب. وذلك باطل، لأنه إتباع الهوى، وقول بلا برهان. وتختلف الأهواء فى الاستحسان. وظهر التعليل والتقليد فى القرن الرابع، والتعليل هو أن يستخرج المفتى علة للحكم الذى جاء به النص، وهذا باطل، لأنه إخبار عن الله بما لم يخبر به عن نفسه. أما التقليد، وهو أخطر، فيقوم على أن يفتى المفتى بمسألة، لأن الإمام الفلانى أفتى بها. وذلك قول فى الدين بلا برهان، إذ المقلدون (بالفتح) قد يختلفون فى آرائهم. فما الذى يجعل بعضهم أولى بالاتباع من بعض ؟ ظهر التقليد فى الناس وابتدئ بها بعد الأربعين ومائة من تاريخ الهجرة، وبعد أزيد من مائة عام وثلاثين عاما بعد وفاة الرسول، وأنه لم يكن قط فى الإسلام - قبل الوقت الذى ذكرنا - مسلم واحد فصاعدا على هذا التقليد، ولا وجد فيهم رجل يقلد عالما بعينه. ثم ابتدأ التقليد من حين ذكرنا فى

العصر الرابع فى القرن المذموم، ثم لم يزل يزيد حتى عم بعد المائتين من الهجرة عموما طبق الأرض إلا من عصم الله، وتمسك بالأمر الأول الذى كان عليه الصحابة والتابعون وتابعو التابعين.

وإذا كان ابن حزم يرفض كل إضافة أو زيادة فى الشرع، فإنه يرفض بنفس القوة كل نقص منه أو تصرف فيه. وفيما يتعلق بالاحتياط وقطع الذرائع، وهو ما سماه الحنابلة «بسد الذرائع»، حيث جوزوا تحريم بعض ما حلله الشرع إذا لوحظ أن تحليله تترتب عنده مفسدة أو يكون ذريعة إلى ضرر، اعتبره ابن حزم تصرفاً فى الشرع. فإذا كان قطع الذرائع لدى الحنابلة يعنى تحريم أشياء من طريق الاحتياط خوف أن يتذرع منها إلى الحرام البحت مستندين فى ذلك إلى الحديث النبوي : «إن الحلال بين والحرام بين وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه»... فإن ابن حزم يطعن فى الألفاظ التى روى بها هذا الحديث، كعادته، كما تعلق الأمر بأثر لا يتفق وأراءه مبيناً أن لا شيء فى الدين يسمح للإنسان بأن يتصرف فى الشرع، لأن فى ذلك إضافة شرع جديد، أو تعديا لحدود وضعها الله، وفيه حكم بالظن والهوي، والشرائع لا تطبق بالأهواء. وهذا ما جعله أيضاً يبطل الاستحسان باعتباره حكما بما رآه الحاكم

أصلح فى العاقبة وفى الحال، استناداً إلى الحديث : «ما رآه المسلمون حسنا، فهو عند الله حسن»، فهو يناقش فهم دعاة الاستحسان، لهذه الآية، معتقداً أن فيها حجة عليهم لا لهم لأنّ الله لم يقل «فيتبعون ما استحسنوا»، وإنما تقول الآية : «الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُوْلَئِكَ هُمْ أُوْلُو الأَلْبَابِ» (سورة الزمر الآية ١٨). وأحسن الأقوال ما وافق القرآن والكلام النبوي. ولو كانت الشرائع بالاستحسان لعدمنا اتفاق العقول ووحدة الحقيقة، ولغدا الدين بالأهواء والأمزجة والطبائع. فى حين أنّ الحق حق وإن استقبحه الناس، والباطل باطل وإن استحسنه الناس، فصح أن الاستحسان شهوة واتباع للهوى وضلال. أما الحديث الذى يستندون اليه، فيطعن فى صحته لأنه جاء عن ابن مسعود، وحتى لو افترضنا، كما يقول ابن حزم، أنه صحيح، فإنه عليهم لا لهم، لأن فيه، ما رآه المسلمون، أيّ كلهم لا بعضهم، وهذا هو الإجماع.

إنَ ابن حزم، وإن أبطل الاستحسان، فإنه مارسه أحياناً، إلا أن الفرق بينه وبين من ينتقدهم، أنه لا يمنح ما استحسنه قيمة كبري، بل يعتبره اجتهاداً شخصياً غير ملزم لأحد. ومن المنطلق نفسه، هاجم الرأي، باعتباره ما تخيلته النفس صواباً من دون برهان، ذاهباً إلى أنه لا يجوز الحكم به أصلا. أما

الآية التى يحتج بها دعاة الرأى «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّه لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظّاً غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنْفَضّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكّلْ عَلَى اللّهِ إِنّ اللّهَ يُحِبّ الْمُتَوَكّلِينَ» (سورة آل عمران، الآية ١٥٩)، فيناقشها بالتأكيد على أن ما أمر الله رسوله بمشاورة الصحابة فيه، ما يتعلق بالأمور الدنيوية، وما أبيح للناس التصرف فيه منها، فقد يكون عند الصحابة من المعرفة بتلك الأمور ما ليس عنده، وأما ما لا يؤخذ من الدين إلا من الوحى فلا. يشكل الاستناد إلى مالك أو إلى زعماء وكبار حركة أهل الحديث فى نقد الرأى أمثال ابن عبد البر وبقي محاولة اعتماد مالك نفسه فى نقد التشويهات والتحريفات التى لحقت بمذهبه فيما بعد العودة إلى مالك الحقيقى وإلى المالكية فى صفائها الأول، وذلك بتشذيبها مما علق بها على مر الزمان. والعودة إلى مالك ثابت من ثوابت حركة الحديث الإصلاحية فى الأندلس. إن ثورة هذه الحركة على التقليد، لا يمكن أن يفهم إلا فى هذا الإطار، من حيث أنه اعتقاد لا يستند إلى برهان أو نص، بل لأن فلانا قاله. أما إن كان اتباعاً لمن أمرنا باتباعه أى الله ورسوله، فليس تقليداً، بل هو طاعة. وحرص ابن حزم على التأكيد على أنّ إبطال التقليد، لا يعنى عدم السؤال عن الدين أولئك الذين يفقهونه، بل يعنى عدم اتباعهم

إذا كان قولهم مخالفا للكتاب والسُنة . وخير للمرء أن يجتهد ويخطئ من أن يقلد ويصيب. وأكد على أنّ التقليد حرام ولا يحل لأحد أن يأخذ بقول أحد من غير برهان، فلا مرجح لأن يقلد أبو حنيفة أو الشافعي أو غيرهما من الأئمة دون غيرهم من علية الصحابة كأبي بكر وعلى وغيرهم من فقهاء الصحابة الذين أثرت عنهم فتيا في فروع كثيرة وقعت، وأنه إذا كان لابد من تقليد هؤلاء الأئمة الأربعة أو غيرهم، فأولى أن يقلد عمر بن الخطاب أو عائشة أو علي، فهم أجدر من أبى حنيفة والشافعي ومالك وأحمد، ولا ينبغى أن يظن من هذا أن ابن حزم يقول بتقليد الخلفاء الراشدين، بل إنه أنكر ذلك، لأنهم، هم الآخرون، حسب اعتقاده، أخطأوا فى أشياء كثيرة، واختلفوا فى كثير من الأحكام. لذا لم يبق إلا وجه آخر لتقليدهم أو بالأحرى لاتباعهم. وهو أخذ ما أجمعوا عليه، وليس ذلك إلا فيما أجمع عليه سائر الصحابة معهم وفى تتبعهم سنن النبى والقول بها. وليس مثالية الصدر الأول أساسها أن أناسه شهدوا الوحى وأنهم أعلم به، وإلا لزم القول بأن التابعين شهدوا الصحابة. وهكذا نتسلسل فى الزمان، ويتسلسل معنا الصدر الأول. تلك هي مثالية أساسها إجماعهم حول الكثير من القضايا وتتبعهم سنن النبي. ويستند ابن حزم فى إنكار التقليد على مالك بن أنس. ويؤدى

التشبث بالبرهان وبالنص، بابن حزم إلى رفض كل إضافة إلى الشرع المكتمل، ومن ثم إبطاله لدليل الخطاب، القائم على أن يحكم للمسكوت عنه لقاء المنصوص عليه، وقد كان حجة عند مالك وجماعة من أصحابه، كما كان حجة عند بعض أصحاب الشافعي، وقال أيضاً. الحنابلة عندما جوزوا »تخصيص العموم بدليل الخطاب«. كما كان حجة أيضاً لدى الحنفية. فدليل الخطاب أساسه إذا ورد نص معلقاً بصفة ما أو بزمان أو بعدد ما، فإن ما عدا تلك الصفة وما عدا ذلك الزمان وما عدا ذلك العدد، فواجب أن يحكم فيه بخلاف الحكم في هذا النصوص، لأن تعليق الحكم بالأحوال المذكورة دليل على أن ما عداها مخالف لها، واعتماداً على كمال الشريعة وعدم جواز التصرف في أحكامها نظراً لأن كل قضية لا تعطى إلا ما فيها، ولا تعطى حكماً في غيرها، يكون علينا استنباطه بالقياس أو الرأي، ينكر ابن حزم دليل الخطاب بكل صوره، وبصورته المشهورة-الحكم للمسكوت عنه بخلاف حكم المنصوص عليه-، إذ لا أساس من اليقين يؤسس للقول بأنّ ما عدا المنصوص عليه، حكمه موافق أو مخالف له، وعلينا أن نترك المسألة على الوقف، لأنّ كل قضية موقوفة على دليلها فلا يدل شئ مذكور على شئ لم يذكر، ولا بد من البحث لهذا الأخير عن نص، إلا إذا أوجبت ضرورة الحس أو

العقل علينا أن نحكم حكماً يوافق أو يخالف مثل ما فى قول الآية : «هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ ذَلُولاً فَامْشُواْ فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُواْ مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النّشُورُ» (سورة الملك الآية ١٥)، حيث من الواضح أننا لا نقدر أن نمشى فى الهواء ولا فى السماء ولا أن نأكل من رزقه لكن وبالجملة، لا يفهم من الخطاب، إلا ما اقتضى لفظه فقط، وأن لكل قضية حكم اسمها فقط، وما عداها غير محكوم له، لا بوفاقها ولا بخلافها. لكن يجب طلب دليل ما عداها من نص وارد باسمه أو من إجماع، لأنّ «القضية لا تعطيك أكثر من نفسها». وأشار بن حزم إلى أنّ موقفه من دليل الخطاب لا يتناقض وما صرح به من «أن الحكم الذى حكم به الواحد الأول تعالى على لسان الذى ابتعثه رسولاً إلينا فى شخص من نوع، إنه لازم لجميع النوع إلا أن يبين أنه خص به ذلك الشخص وأنه غير لازم لغير ذلك النوع أيضاً أصلاً إلا ببيان وارد بأنه فيما سواه من الأنواع.

ودليل الخطاب، قياس معكوس. والقياس هو أن يحكم فى شيء ما بحكم لم يأت به نص. وحرصت جميع المذاهب على وضع القياس في موضع أدنى من الكتاب والسُنة والإجماع. وقد ذهب القاضى عياض في اطار من المذهب المالكي، إلى أنّ القياس يقع بعد الكتاب والسُنة والإجماع. وعمل أهل المدينة وحتى لدى الإمام أبى حنيفة الذى يفسح مجالاً واسعاً

للرأيّ، يقع القياس بعد الكتاب والسُنة وأقوال الصحابة. لهذا اعتبر الحنفية القياس مدركاً من «مدارك أحكام الشرع ولكنه غير صالح لإثبات الحكم به ابتداء» بينما اعتبره الشافعى «أضعف من الأصل». أما المذهب الحنبلي، فقد كان يلجأ إلى القياس إن لم يجد شيئاً فى الكتاب والسُنة وحتى الحديث المرسل أو الضعيف، بل إن كتب أصول الفقه الحنبلى لا تثبت القياس كدليل من أدلة الأحكام الشرعية المتفق عليها، وإن كانت تجيز التعبد به اتباعاً لقول الإمام أحمد «لا يستغنى أحد عن القياس». فالقياس لدى كل المذاهب مدرك، لا من مدارك اليقين بل من مدارك الظن. ولما كان ابن حزم متشبثاً بثنائية الحق والباطل ومؤمناً بأن «الحق فى واحد وسائر الأقوال كلها باطل، رفض الظن كقيمة منطقية، لأن الدين لا يمكن أن يقوم إلا على اليقين. ولما كان الشرع كاملا، استحال فى نظره وجود مسائل ونوازل لا نص لها فى كلام الله أو سنة الرسول أو إجماع الصحابة، إن المسألة فى الحقيقة هى أن بعض الأحكام المتعلقة ببعض النوازل، غير واضحة، هو رفض القياس فى حد نفسه كمسعى وكآلية ظنية ففيما يتعلق بآية : «وَقَضَىَ رَبّكَ أَلاّ تَعْبُدُوَاْ إِلاّ إِيّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً إِمّا يَبْلُغَنّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاَهُمَا فَلاَ تَقُل لّهُمَآ أُفّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُل لّهُمَا قَوْلاً كَرِيماً» (سورة الاسراء الآية ٢٣) التى

يستند اليها دعاة القياس، لا يرفض ابن حزم أن يستنتج منها منع الضرب والشتم والإساءة، بل يرى أن كل ذلك صحيح، لا بالقياس والظن، بل لأن سياق الآية والتى قبلها اقتضى ذلك يقول: «اقتضى سياق الآيتين كل برهما، قل أو كثر، وكل رفق، واجتناب كل إساءة، وبذلك حرم الضرب وغيره لا بالنهى عن «أُفّ»، فما يسميه القياسيون بالقياس، هو فى رأى ابن حزم، دليل من النص، إذ لا يجوز الحكم فى الدين في شئ من الأشياء إلا بنص متيقن. وتصدى ابن حزم فى غير ما موضع من مؤلفاته لإعادة تفسير الآيات التى يوردها القياسيون لصالحهم. فالآية : «هُوَ الّذِي أَخْرَجَ الّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِن دِيَارِهِمْ لأوّلِ الحَشْرِ مَا ظَنَنتُمْ أَن يَخْرُجُواْ وَظَنّوَاْ أَنّهُمْ مّانِعَتُهُمْ حُصُونُهُم مّنَ اللّه فَأَتَاهُمُ اللّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُواْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرّعْبَ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُواْ يَأُوْلِي الأبْصَارِ» (سورة الحشر الآية ٢)، والتى يفسرها القياسيون عادة على أنها تحث على النظر العقلى وإعمال الرأي، يرى أن لا علاقة للاعتبار بكل ذلك. إن معنى الاعتبار هو التعجب فى عظيم قدرة الله فى خلق السماوات والأرض والتفكر فيما يحل بالعصاة من عذاب اليم، ولا ينبغى صرف الألفاظ عن معانيها، فالاعتبار: التفكر والتعجب واتخاذ العبرة، وقد أبطل الله كل تسمية إلا تسمية

قام بصحتها برهان :

١ - إما من لغة مسموعة من أهل اللسان.

٢ - ما منصوصة فى القرآن والكلام النبوي.

٣ - ما عدا ذلك باطل.

واستند دعاة القياس إلى أنّ أحد أقسام القياس هو قياس الشبه، يعتبر أن التشابه فى الأشياء يخول لنا مشابهتها فى الأحكام، مثل ما فعل الشافعى حينما أوجب الوضوء من مس الدبر قياساً على وجود إعادته من مس القبل، ويستند ابن حزم هنا فى هدمه للقياس إلى اللغة. أولاً : القبل ليس هو الدبر، ومحاولة مماثلتهما تصرف فى اللغة بغير إذن. والشرع نزل بإعادة الوضوء من مس «الفرج» ولم يذكر الدبر. أما أن قال هؤلاء بأن الأمرين يشتركان ويتشابهان فى علة ذلك وهى النجاسة أم لا، ذلك تحكم على الله وإيجاب أشياء عليه لم يوجبها بنفسه. فتشابه الأشياء لا يوجب لها التساوى فى أحكام الديانة، دون أن يعنى ذلك أن ابن حزم ينكر تشابه الأشياء. يقول: «نحن ولله الحمد أعلم بتشابه الأشياء عنهم وأشد إقراراً به منهم. وإنما ننكر أن نحكم فى الدين للمتشابهين فى بعض الصفات بحكم واحد، من إيجاب أو تحليل، بغير إذن من الله أو من الرسول فهذا أنكرنا، وفى هذا خالفنا، لا فى تشابه الأشياء». يعطى القياسيون أحياناً

لما يمارسونه صورة قياس الشاهد على الغائب أو الاستشهاد على الغائب بالحاضر. وقد ثار ابن حزم على مقابلة الشاهد/ الغائب، لا سيما فى الشرائع. ذلك أن كمال الشريعة يمنع من القول بوجود شئ غائب فى الديانة، لأن الله حينما بعث محمداً ليبلغ رسالته، أمره بتبليغها كاملة مع بيانها. ورفض ابن حزم كذلك مقابلة الجلي/ الخفى فى النصوص. ذلك أنّ القياسيين يحتجون على صحة ما يفعلونه بالقول بأن فى النصوص جلياً وخفياً، فلو كانت كلها جلية لاستوى العالم والجاهل فى فهمها، ولو كانت خفية لم يكن لأحد سبيل إلى فهمها ولا إلى علم شئ منها، لذا وجب ضرورة استعمال القياس من الجلى على معرفة الخفي. ورفض ابن حزم وجود خفايا فى اللغة أو اللغة-الشريعة، لأنّ الدين كله ظاهر. وأما المشتبهات، فليست كذلك على جميع الناس، بل على من لا يعلمها وحسب، وإذ هذا كذلك، فحكم من لا يعلم أن يسأل من يعلم، كما تقول الآية : «وَمَا أَرْسَلْنَا من قَبْلَكَ إِلاّ رِجَالاً نّوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذّكْرِ إِن كُنْتُم لاَ تَعْلَمُونَ» (سورة النحل الآية ٤٣) ولم يقل فارجعوا إلى القياس فمصدر الجهل والاشتباه، لا وجود خفايا بالدين، أو نقائص، بل لأن بعض الناس، إما لشغل بال أو لإعراض أو لترك نظر، تخفى عليهم بعض الأمور.

ولم ينكر ابن حزم تساوى الأحكام بتشابه الأشياء، إنكاراً كلياً، لكنه يدقق موقفه بالتنبيه إلى أن كل ما كان تحت نوع واحد حكمه مستو سواء كان الشبه أو لم يكن. إن ما يجعل الأشياء متشابهة هو وقوعها تحت اسم واحد، أى تسميتها في القرآن بلفظ واحد. وأما القياس الذى أنكره بن حزم، فهو أن يحكم لنوع لا نص فيه يمثل الحكم فى نوع آخر قد نص فيه، كالحكم فى الزيت تقع فيه النجاسة بالحكم فى السمن يقع فيه الفأر، تمثيلا لا حصرا. ولما كان النوع بكامله يتسم بسمات معينة، فإن أفراده يتساوون جميعاً فيها بحيث لا يكون أحدهما أولى بتلك الصفات من الآخر، ولا أحدهما أصلاً والثانى فرعاً، ولا أحدهما أولى بأن يقاس عليه الآخر، إن لهما الإسم نفسه. أما إذا كان شيئان ينتميان إلى نوعين مختلفين، فمن الطبيعى أن يختلفا فى أسمائهما وأحكامهما. يدعي دعاة القياس على العقل ما لا يعرفه، ولا طاقة له به من أن الشيء إذا حرم فى الشريعة، وجب أن يحرم من أجله شيء آخر ليس من نوعه، مع أنه لم يرد نص من الله أو رسوله يحرمه. إن العقل لا يحرم إلا ما حرم الله ولا يوجب إلا ما أوجبته الشريعة، ولا يبق عقلاً أى طاعة للأوامر وانقياداً لها. إن العقل «إنما يفهم ما خاطب الله به حامله ويعرف الأشياء على ما خلقها الله تعالى عليه فقط».

أحكام الدين إذاً، كلها أصول، لا فروع فيها. وكلها منصوص عليها. والاختلاف الواقع بين الناس هو اختلاف فى الفروع وحسب. ذلك أن الله خلق الأنواع بأسمائها. ونعلم دون أى التباس أنه أوقع كل اسم فى اللغة على مسماه فالبر لا يسمى تيناً والملح لا يسمى زبيباً والفرج لا يسمى دبرا، والتمر لا يسمى أرزاً، والشعير لا يسمى بلوطا، لذا لا يصح صرف الأسماء عن مسمياتها، لأن اللسان محكم، والشريعة نزلت بالعربية، فإذا نصت على اسم ما بحكم ما، فمن الواجب عدم صرف ذلك الحكم عن الإسم الذى وقع عليه، وعدم تعديته موضعه. وينازع ابن حزم فى القياس كمسعى فقهى وفى تسميته قياساً. واعتبر ابن حزم القياس قائما على العمليات المنطقية الاستنتاجية التالية :

١ - التفريع. وهو ذكر تصاريف المسألة التى يجمعها جملة النص. كالقول النبوي : «من زاد فى صلاته أو نقص فليسلم ثم يسجد سجدتين». فقال بن حزم «أن من صلى ستاً أو سبعاً ساهياً فقد دخل فى هذا الحديث، لأنه زاد فى صلاته، ومن زاد سجدة أو سجدتين أو سجدات، فقد دخل فى هذا الحديث لأنه زاد فى صلاته. وهذا كثير جداً».

٢ - النتائج. وهو نحو القول النبوي : «كل مسكر خمر وكل خمر حرام» فأنتج هذا أن المسكر حرام. وأن كل نقيع

العسل إذا أسكر خمر، ومثل هذا كثير جداً».

٣- النظائر. هي كالقول النبوي: «إذا أقبلت الحيضة فاتركى الصلاة»، فكل حيضة فهى نظير تلك الحيضة فى النوعية. والحكم لازم لها لزوماً. وهذا كله هو الظاهر بعينه، والنص بعينه.

٤ - القياس. فهو غير هذا كله، وإنما هو أن يحكم لما لم يأت به النص، وبما جاء به النص فى غيره، كحكمهم فى تحريم الجوز بالجوز متفاضلاً قياساً على تحريم الملح بالملح والقمح بالقمح والتمر بالتمر متفاضلاً ونسيئة، وهذا هو الباطل الذى لا يحل القول به لأنه شرع لم يأذن به الله.

واقترن إبطال القياس بإبطال التعليل من حيث أن إبطال التعليل إخراج لعلل الشرائع، واعتبار لهذه الأخيرة كما لو كانت واجبة من أجلها، وأنه حيثما وجدت تلك العلل وجب الحكم فى ذلك بحكم النص فإذا جاء نص من الله على أنه جعل شيئاً ما سبباً لحكم ما، فحيثما وجد ذلك السبب، انطبق ذلك الحكم. ورفض ابن حزم هذا التعليل لأنه يشكل أساس القياس والله فى نظره لا يفعل شيئاً من الأحكام لعلة. وإذا حصل أن نص الله أو رسوله على أن أمراً ما كان لسبب ما أو من أجل كذا.. فإن ذلك يبقى سبباً أو علة لذلك الأمر بعينه لا يتعداه. «إن الشيء إذا نص تعالى عليه بلفظ يدل على أنه

سبب لحكم ما فى مكان ما، فلا يكون سبباً البتة فى غير ذلك الموضع لمثل ذلك الحكم أصلاً». ويتجلى من هذا أنّ ابن حزم لم ينكر ورود أسباب لبعض أحكام الشريعة، بل أثبتها وقال بها، لكنه رأى أنها لم تكن أسباباً إلا حيث جعلها الله بنفسه أسباباً، ولا يحل لأحد أن يتعدى بها المواضع التى جاء النص فيها على أنها أسباب. ويسير إبطال التعليل لديه بموازاة مع إبطال الاشتقاق فى اللغة، وذلك أنّ القائلين بالقياس والتعليل يحتجون على أنّ الأحكام إنما وقعت لعلل بأن الأسماء اشتقت فى اللغة أو وضعت لأسباب. فالخيل سميت خيلاً لخيلائها والقارورة سميت كذلك لاستقرار الشيء فيها. لماذا لم يسم الرأس خابية لأن المخ مخبوء فيه، وأما من يقول أن الخيل مشتقة عن الخيلاء فعليه أن يقول لنا من ماذا اشتقت الخيلاء؟ ألا يمكن القول بأنها مشتقة من الخيل؟ فكلا القولين فاسد ولا دليل على صحته. إن الله لا يسأل عما يفعل، وأفعاله لا يجرى عليها «لم؟» لا ينفي ابن حزم القياس والرأي كعمليات اجتهادية، لا يسد باب الاجتهاد، لكنه ينزع عنها كل قيمة يقينية، لأنها مجرد اجتهادات لا تبلغ مستوى النص والإجماع. لابد من حماية الشرع وتحصينه، عن طريق تأسيسه على المنطق وعلى القياس المنطقى الاستنتاجي. ومن هنا حاول ابن حزم تأسيس علم الأصول على قواعد جديدة،

لقاء تلك التى رسمها الشافعى من قبل[٣٢].

ثم رجع جاك بيرك بحسب رواية محمد رجب البيومى إلى ما سماه باسم «خرافة الزمن». وترك الباحث كتاب الله ليتحدث عن المراجع التراثية التى شرحت الكتاب المبين، وبينت أحكامه، فقال إن هذه المراجع لاحتوائها على النصوص القرآنية والأحاديث النبوية تكتسب قداسة تجعلها فوق النقد فهى «باندراجها فى تاريخ مقدس أو مأثرة نبوية تتمتع فى نظر المؤمنين بشرف مشوب بالحنين إلى الماضى وليس وراء ذلك مزيد للشرعية». وهذا كلام باطل تمامًا، من وجهة نظر محمد رجب البيومي، لأنّ كل كتاب -غير القرآن والحديث- يخضع لنقد صائب من دون تحرج، وكتب الاختلاف فى المذاهب الفقهية أكثر من أن تحصر، بل إن لدى المسلمين علمًا خاصًا بها هو علم «الخلاف». أين هى القداسة التى خضعت لها الكتب الشارحة للقرآن والحديث والمتضمنة لأحكام التشريع ؟ رأى من العلاج لما يتخيله من شبه أن يحدث التغيير فى النص من عصر إلى عصر !! هنا وصل جاك بيرك إلى ما يرمى اليه، وهو تغيير النصوص الشرعية فى كل زمن؟ وحمل الفقهاء تبعة جمودهم على النص الأول.

٣ -١٧- الإسلام والتقدم:

قال جاك بيرك إن المسألة الكبرى فى الإسلام اليوم هى

الانفصال الذى قد يتفاقم بين ثوابت العقيدة، من جهة، ومسيرة العالم الفعلية، من جهة أخري. فالإسلام يبحث عن ملجأ من ناحية مبادئه وأصوله، ولكن ما لم تدرس هذه الأصول على ضوء النقد التاريخى ونقلها إلى الحياة الحديثة فلن تعود لها قوتها الأصلية. وبحث جاك بيرك فى الثورة التقنية التى تشمل العالم اليوم، والتى تتطلب الخلاص من الأفكار القديمة، كى تساعد على الاستجابة لمقتضيات العالم الثالث فى مجال الرفاهية وحقوق الإنسان والحريات. وقد أجاب محمّد رجب البيومي، مستندا إلى ما كتب المعاصرون منذ محمّد عبده، بإيضاح منطق الإسلام فى الدعوة إلى الرقى الفكرى والحضارى معًا، مما يؤكد أن الإسلام داعية التقدم، وقائد العمران، والهاتف بحقوق الإنسان على مدى أربعة عشر قرنًا – وقد مر قرن تال على حديث الإمام – حيث قرر من المباديء ما لم تحققه الثورة الفرنسية على نحو تطبيقى كما حققه الإسلام. وظلت الأسئلة قائمة : ما الأصول الإسلامية التى تحتاج إلى نقد تاريخي؟ أليس من هذه الأصول دعوة الإسلام إلى المدينة الفاضلة؟ أليس من هذه الأصول دعوته إلى المساواة التامة بين الأجناس والشعوب؟ أليس من هذه الأصول دعوته إلى متابعة الارتقاء العلمي، وتمهيد الأسباب للابتكار العقلى الهادف إلى سعادة الإنسان،

لا إلى تدمير البشرية بشتى القذائف المبيدة كما فعلت دول التقنية المعاصرة ؟ أليس من هذه الأصول تجريد العمل لله وحده ليرجح بين الناس ميزان الفضيلة؟ أليس من هذه الأصول الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر؟ أليس من هذه الأصول الدعوة إلى الإخاء الإنساني من دون تفرقة بين أوروبى وأفريقي ؟ اتجه جاك بيرك إلى قول عن الذات العلية فى مقارنة بين الكائن الأعلى عند الإغريق، والمفهوم الإلهي الإسلامي. فقال إنَ الكائن عند الإغريق توارى وراء الحادث، أما الله فقد واصل الكشف عن نفسه حين استشاط غضباً فأحال الجبل إلى رماد، ووقف محمد رجب البيومى ذاهلاً أمام قول جاك بيرك عن ربه إنه استشاط غضبًا ! وكأنه طاغية متجبر !! إن الله قد اختار موسى، وجعله كليمه ولم يحدث ذلك لأحد من قبله، وتلك منة كبرى ! ثم دفع الشوق موسى بعد أن صار كليم الله إلى ما هو أبعد من ذلك، فيسأل ربه الرؤية؟ فقال له لن ترانى ! وكان عليه أن يرضى بما قسَم له، ولكنه حاول الرؤية التى لن يطقها الجبل نفسه إذ انهار متصدعًا ! وأدرك موسى تسرعه فقال سبحانك إنى تبت إليك ! أفيجوز لمثل چاك بيرك أن يتحدث عن رب العزة فيقول إنه يثبت السيطرة لنفسه لدرجة أنه استشاط غضبًا فأحال الجبل إلى رماد ! يا أخى إذا كنت ضائقًا بالإسلام والقرآن، فدع

الله فإنه إله الجميع !

ثم أنحى جاك بيرك على علم الكلام فجعله مقصوراً عن أن يدلل على الكائن بطريق أعمق صادرة من القرآن نفسه، ولذلك ارتاب منه أهل السُنة . وهذا، لدى محمد رجب البيومي، اضطراب فى الفهم، لأن علم الكلام، إذا أطلق شمل أهل السُنة وغيرهم من المعتزلة. فكيف يرتاب أهل السُنة من علم هم الفريق الأكبر من واضعيه، أتراه يقصر هذا العلم على المعتزلة وحدهم! وأما أن القرآن سيظل دوامًا أفضل متكلم عن عقيدته، فهذا حق، وعلماء الكلام يأخذون دليلهم النقلى من قبل أن يلجأوا إلى الدليل العقلى ! ومع اعتراف الباحث بقيمة العقل فى الإسلام فإنه يقرر أن القلب له مجاله فى الارتياح النفسي، والميل الوجداني، وهذا طبيعى لأن النفس الإنسان ية مرتفعة الحواجز، فليس هناك حدود فاصلة بين الحس والتفكير، وقد قال بعض علماء النفس إن التفكير وليد الإحساس، فأنت تحس أولاً بالأثر ألمًا أو لذة ثم تفكر في سبب ذلك ! فإرشادات القلب في الإسلام موجودة تمامًا، وقد سبق الباحث أن خالف ذلك فى بعض ما سجله، وجعل العقل وحده وسيلة الإقناع ! ولا عليه فى ذلك، فالإنسان قد يصل إلى رأى ثم يعدل عنه لوجود أدلة جديدة، أما الذى عليه فهو أن يكرر خطأه السابق فيقول عن رب العزة إنه سعيد بأن

يحمد، وهو يندم كالناس، وقد تأدى إلى ذلك بفهمه معنى التوبة إذ جعلها مرادفة للندم ! وقد كشفنا خطأ ذلك فيما قبل. أما القول بأن الحداثة وجدت مفهومها الآن في الإسلام وشرعت في بنائها الذاتي كما يرى في أقوال محمّد اقبال وأبي الكلام آزاد وغيرهما، فقول من يسمي التجديد باسم الحداثة، والتجديد ليس مفهوما جديدا في الإسلام، بل هو واقع منذ شرع الاجتهاد. وفي الأثر أن الله يبعث على رأس كل مائة سنة في الأمة من يجدد دينها، وقد أتعب المؤرخون أنفسهم في إحصاء المجددين بعد القرن الأول إلى هذا القرن باعتباره ضرورة لا مفر منها، وإذا نسب التجديد لأمثال محمّد إقبال وأبي الكلام آزاد ومحمّد عبده فذلك واقع ملموس. تنهض المسألة إذاً على النحو التالي : هناك من جهة الإسلام، الذي يقدم نفسه، استثناء على كل الأديان الأخري، بصفته الدين الحقيقي، لأنه كان محلاً للوحي النهائي والأخير المعطى من قبل الله لكل البشر، ولدينا من جهة أخرى التاريخ المتولد عن الفعل البشري، الذي تزيد في تسارعه «انتفاضة الحياة» التي لا تقاوم، إلى حد أن الإنسان يعيد اليوم من جديد صنع التجربة التراجيدية، كما وقع في زمن الإغريق القدماء.

وتخرج هذه المواجهة التراجيدية عن نطاق الفكر الإسلامي

الكلاسى[٣٣] عامة، كما تخرج عن مجال تفكير محمد رجب البيومي على وجه الخصوص. فقد بدأت المجتمعات الإسلامية تعيش هذه المواجهة، بشكل تجريبي، ومحسوس، منذ نهاية القرن التاسع عشر الميلادي، وبشكل أكثر كثافة وحدة، منذ عقد الخمسينيات من القرن العشرين. لكن الفكر الإسلامى الحديث لم ينظر حتى اليوم، ضمن منظور فلسفى بحت، للديالكتيك بين الوحى والحقيقة والتاريخ. فقد تكرر لفظ الإسلام فى القرآن للدلالة على التسليم بالنفس لله، وتضمن هذا التسليم بالنفس نوعاً من الاستبطان «لنداء» الله كما فى الآيات التالية :

سورة الأنعام، الآية ١٢٥ : «فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإسلام وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ».

سورة الصف، الآية ٧ : «وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُوَ يُدْعَى إلى الإسلام وَاللَّهُ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ».

سورة الزمر، الآية ٢٢ : «أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلإسلام فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ فَوَيْلٌ لِّلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ اللَّهِ أُوْلَئِكَ فِي ضَلاَلٍ مُّبِينٍ».

ولعاطفة التصديق (الدين) الواجبة تجاه الله المنعم والرحيم :

آل عمران الآية ١٩ : «إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللّه الإِسلام وَمَا اخْتَلَفَ الّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ إِلاَّ من بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْياً بَيْنَهُمْ وَمَن يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللّه فَإِنَّ اللّه سَرِيعُ الْحِسَابِ».

آل عمران، الآية ٨٥ : «وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسلام دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِين».

سورة المائدة، الآية ٣ : «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّه بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُواْ بِالأَزْلاَمِ ذَلِكُمْ فِسْقٌ اليَوْمَ يَئِسَ الّذِينَ كَفَرُواْ من دِينِكُمْ فَلاَ تَخْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنِ اليَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسلام دِيناً فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ».

ثم بعدئذ الإيمان المتميز :

سورة التوبة، الآية ٧٤ : «يَحْلِفُونَ بِاللّه مَا قَالُواْ وَلَقَدْ قَالُواْ كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُواْ بَعْدَ إِسلامِهِمْ وَهَمُّواْ بِمَا لَمْ يَنَالُواْ وَمَا نَقَمُواْ إِلاَّ أَنْ أَغْنَاهُمُ اللّهُ وَرَسُولُهُ من فَضْلِه فَإِن يَتُوبُواْ يَكُ خَيْراً لَّهُمْ وَإِن يَتَوَلَّوْا يُعَذِّبْهُمُ اللّهُ عَذَاباً أَلِيماً فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ وَمَا لَهُمْ فِي الأَرْضِ مِن وَلِيٍ وَلاَ نَصِيرٍ».

وسورة الحجرات، الآية ١٤ : «قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمان فى قُلُوبِكُمْ وَإِن تُطِيعُواْ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لاَ يَلِتْكُمْ مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ».

فإن استخدام كلمة إسلام يحمل مفهوم تحدى الموت، أو التضحية بالنفس فى سبيل النضال من أجل قضية الله والرسول. ويركز القرآن بشكل شديد على ضرورة الإيمان وكل الأعمال التى تعبر عنه أو تترجمه. راح الحديث النبوى والفكر الكلاسيكى كله يؤكد على الإرتباط بين مكونات العلاقة التالية : الإسلام - الإيمان - القانون - الأخلاق. ومنذ الفترة المدنية، فإن «الإسلام» كان قد فرض نفسه كدين مدعوم بواسطة نجاح سياسي، إذن فهو حدث تاريخى بشكل كامل. هذا ما فسر التداخل، فى السور المدنية، بين الذرى الوجودية، من جهة، والنماذج المكونة والمحركة للوجود البشرى التى نسعى بوسائلنا العقلية المعاصرة إلى أن نفرق بينها، من جهة أخرى.

وعلى قاعدة الخلط بين الزمنى والروحي، الدنيوى والمقدس، العلمانى والديني، تشكل المفهوم عن «دار الإسلام» لقاء «عالم الكفر، أو الحرب». ويستند هذا التقسيم «للأرض المسكونة» على النواة الميتافيزيقية للإسلام. إن الإسلام المثالي الذى

ينتج عن ذلك هو الدين الصحيح. ويلغى التصورات الأخرى للإسلام، ولا يمكن هو نفسه أن يلغى أو أن يبطل. إنه إذاً متعالٍ وفوق تاريخي. هكذا صدرت كل المشكلات عن الإسلام، من جهة والتاريخية من جهة أخرى، اذ يفرق التحليل التاريخى بين الإسلام المثالي، والإسلام التاريخى المتشكل هو نفسه نتيجة التجاور والتتابع الزمنى للإسلام المتعدد اجتماعيا. المسالة المطروحة عندئذ هى فى إتيان كيف وأين وقعت الانقطاعات أو التواصلات بين الإسلام التاريخى والإسلام المثالي، بين الدين المعاش، لكن المفهوم بشكل غير مطابق، غير صحيح، والدين غير المعاش وغير المفهوم بشكل متكافئ، والدين غير المعاش لكن الخاضع للتحليل «العلمي»، وأخيراً للدين المعاش والسائر نحو الوصف المتكافئ والتفسير الصحيح.

هنا راحت تظهر المسائل الفلسفية الأكثر هولاً كالتاريخية، والحقيقة المطلقة، والعقل الأعلي الذى يتعرفها - كما يقول القرآن - ويصوغها. إنّ التاريخية هى إذن الطبيعة الخاصة التى تتميز بها الأنظمة الاجتماعية التى تمتلك إمكانية الحركة والفعل على أنفسها بالذات، وذلك بوساطة مجموعة من التوجهات الثقافية والاجتماعية. وبدلاً من أن نضع مجتمعاً ما فى التاريخ، فإن الأمر يتعلق بوضع التاريخية فى قلب

المجتمع كمبدأ منظم لحقل من العلاقات والممارسات. وأتاحت التاريخية أن يبقى الباحث دائماً في مستوى التساؤل، في حين أن التمذهب التاريخي يغذي الوهم بوجود نزعة محددة. فقد ارتبط مفهوم التقدم بالتمذهب التاريخي الظافر الذي أصبح، بدءاً من القرن الثامن عشر الميلادي في الغرب، نجاحات الحضارة المادية. كان الفلاسفة والأخلاقيون الدينيون أو العلمانيون قد نبهوا بإلحاح إلى مخاطر الطلاق الزائد عن الحد بين التقدم التكنولوجي والتقدم الروحي للإنسان. وراح الفكر الإصلاحي الإسلامي – كما هو معروف – يستغل هذه النقطة كثيراً ويدين لاروحانية الغرب من أجل أن يجدد الثقة بالوحي القرآني، وأن يستهزئ بالتفوق «المادي» للغرب. هذا يعني أن الفكر الديني أو الفلسفي كان قد رضي لنفسه بأن يستمتع بالتصورات المثالية، في حين أنه كان عليه أن يقوم بشيء معاكس: أي أن يغزي كل المسائل البشرية الناتجة عن التقنية. وربما احتفظ التاريخ بسنة ١٩٧٣ كسنة عظمى حدية فيما يخص هذا المستوى. ذلك أن أزمة الطاقة كانت قد حولت المناقشة الأكاديمية المتعلقة بالتقدم، إلى نوع من الاكتشاف التجريبي واليومي، من قبل الإنسان الأكثر تواضعاً، لهشاشة هذه الحضارة، التي سيطرت على العالم، بكل غطرسة حتى الأمس القريب. إن

انقطاع البترول أو انعدامه كان قد أثر أكثر من كل الحروب السابقة، ومن كل المواعظ والأنظمة الفلسفية المعروفة، فى إثارة قضية التقدم فى صميم الوعى المعاصر، كقضية مركزية تخص الفرد والنوع البشرى بأكمله. ما المصادر أو التراث الخاصة التى يمتلكها الفكر الإسلامي، والتى تؤهله لأن يتحمل مسؤولية هذه العقبات الناتجة عن هذا المنعطف التاريخي، وتمكنه، وبالتالى، من تجاوزها؟ ذلك هو السؤال.

وتثير العلوم الإنسانية اعتراضات واحتجاجات فى داخل الفكر الغربى نفسه وتحدث، فى الناحية الإسلامية، إما نوعاً من التضخم غير المسيطر عليه، وإما على العكس، الإرتياب المستمر فى الأوساط المحافظة. ينبغى إذاً على الباحث أن يناضل على جبهتين من أجل أن يشق طريقاً نحو فكر حر وخالص من كل تبعية غير مشروطة، ثم يكون فى الوقت نفسه مصداقياً ومقبولاً. ينبغي، في العلوم الإنسانية، التمييز باستمرار بين النتائج الوضعية ثم الدروس المحررة لهذه العلوم وبين تبسيط التفسيرات. ضمن هذا المنظور صدر حديثاً حساب ختامي متوازن، يتيح إمكانية التأسيس «لعلم جديد للأديان»، استخداما لمجموعة مناهج متعددة تتيح للباحث ألا يكتب تاريخاً مهمشاً أو مجزوءاً. ذلك أن ممارسة العلوم الإنسان ية تقترن بالتقدم وتاريخية المجتمعات الغربية.

السؤال الذى يطرح نفسه عندئذ هو: ضمن أيّ مقياس، وإلى أيّ حدّ، يمكن نقل مشكلات هذه العلوم ومكتسباتها إلى المجال الإسلامي، وذلك من أجل أن نثير فى داخل الوعى الإسلامى بعداً حياتياً معاشاً، لكن غير مُنَظَّر له؟

إنَ النقد التاريخى المطبق على القرآن والحديث والفقه، والذى طبق سابقاً على الشرع الجاهلى والخلافة، كان قد أثار، ولا يزال يثير حتى الآن، ردود فعل عنيفة من قبل المجتمع الذى يشعر بأنه مهدد فى حقائقه المطلقة وقيمه المحورية. إن للعلم الوضعي تأثيراً تفكيكياً ومثبطا فى وقت نجد فيه أن المجتمعات الإسلامية تشعر بالحاجة إلى حشد جهودها، وتكريس وحدتها القومية من أجل مقاومة الاعتداءات الخارجية، وتجاوز التوترات الداخلية المتفاقمة. وتطرح أطر المعرفة الاجتماعية والثقافية فى المجتمعات الإسلامية ثلاثة أنواع من الخطابات :

١ - خطاب أصولى هو امتداد مخلص وفعال، قليلاً أو كثيراً، للخطاب الدينى القديم.

٢ - خطاب أيديولوجى رسمي، يبدو ظاهرياً أنه يستلهم «قيم» الخطاب السابق فى الوقت الذى يغير فيه من شروط ممارسة اللغة الدينية، وذلك بإدخاله لعناصر متناثرة من التاريخية الحديثة.

٣ - خطاب «نصف علمي» يمزج، طبقاً لنسب متفاوتة، بين بديهيات الخطاب الأصولي، وفرضيات الخطاب الأيديولوجي، ومقاطع متفرقة من العلوم الإسلامية الكلاسية أو العلوم الغربية الحديثة.

وليس الهدف هو كسر التضامن التاريخي، وإنما توسيعه، إذ يفتح المناقشة الحاسمة حول التاريخية داخل الفكر الإسلامي. ومعالجة التاريخية بالمعنى الفلسفي، يعنى القبول بتطبيق الأوليات المنهجية والمعرفية التالية على القرآن، وعلى التراث الإسلامي كله :

١ - لا بد من إعادة ترميم أو لملمة الحقيقة التاريخية التي يعيشها المعاصرون فى كل تعقدها وكثافتها الأولى. ويفترض هذا الأمر إعادة قراءة للقرآن، وإعادة دراسة الفترة التأسيسية (القرن الأول الهجري)، التى شكلت فى ما بعد ما يمكن تسميته بالذاكرة الجماعية الإسلامية. وقد يؤدى هذا العمل، كما كان قد وقع فى الغرب، إلى تشظى أو انفجار الوعى الأسطورى الذى تتوجه اليه اللغة القرآنية، وذلك فى إتجاهين اثنين :

٢ - إتجاه التبشير الأيديولوجي، الذى هو فى أوجه منذ فترة والذى قد يحل محل صور الجمود العَقَدي القديمة (الاشتراكية «الإسلامية»، «المسيحية» الثورية والتحرر والعنف

والثقافة الخ...).

٣ - الإتجاه نحو ممارسة مسؤولة للمعرفة الوضعية التى تهدف إلى تغليب البحث الحر والمفتوح عن المعني، متجاوزة بذلك الخصوصيات الدينية والتاريخية والسوسيولوجية الضيقة.لا يمكن أن تعبر الأسطورة المنقولة بواسطة لغة غير أسطورية عن الرسالة الأولية كلها. وترفض الممارسة العلمية السائدة اليوم استراتيجية استرجاع المعتقدات أو «القيم» التى يتعذر التحقق منها عن طريق وسائل التفحص المتداولة والمعترف بها. هنا تبرز التاريخية الخاصة بالوضع البشرى كل طاقتها التثقيفية أو التربوية. إن الإنسان ، إذ يعدل من علاقاته مع الطبيعة، ومن شروط تحققه الاجتماعية والثقافية ثم الشخصية، فإنه يغير بذلك نموذج رؤيته للواقع وللمعني، بدءاً من اللحظة التى يتمكن فيها الإنسان من «خلق» كائنات حية فى أنبوب الاختبار، فإنه يهجر عندئذ الفضاء الساحر والخلاب الذى ولدت فيه الآيات القرآنية المتعلقة بقضية خلق الوجود نوعاً من الحماسة يصل إلى حد الارتعاد. إنه يمر عندئذ من أخلاقية الاقتناع إلى أخلاقية المسؤولية. ينبغى وضع التاريخية فى قلب تجارب المجتمعات الإسلامية، ثم تتبع مصير الدين الذى هو أحد مكوناتها. هكذا يمكن التوقف عن استثمار ذلك التعارض الثنائى الغالى جداً على الفكر

الإصلاحي ما بين رسالة متعالية، نهائية، ثابتة لا تتغير ولا علاقة لها بأية رسالة أخرى، من جهة، ثم تاريخ البشر المصنوع من أحداث مرحلية أو ظرفية عابرة من جهة أخرى. هذا لا يعني أنه ينبغي أن نهجر لكي نتموضع في مهب التاريخ، مفهوم كلام الله الموحى به في القرآن. ولكن الفكر الإسلامي لا يمكن بعد الآن أن يتحاشى الدروس الجديدة، حتى في الوعي الغربي، وتاريخ الأديان، والأديان المقارنة، وعلم الاجتماع والأنثربولوجية الدينية، وعلم النفس الاجتماعي، والتحليل النفسي وعلم اللغة. إن الأمر يتعلق بطرح مفهوم كلام الله طرحاً إشكالياً ضمن التوجهات التي فتحها العلم المعاصر، ثم طرح مفهوم الكتابات المقدسة، للمرة الأولى في تاريخ الأديان، خارج نطاق الأسبقية الدينية.

٤ – إن هذا الرفض للأسبقية الدينية يمكن أن يرفض لو أنه لم يكن هناك إلا مفهوم واحد للأديان كلها. لكن هناك مفاهيم مختلفة حتى في داخل الدين الواحد نفسه. إن الأنظمة الدينية، مثلها في ذلك مثل الأفكار – القوى الأولية لكل رسالة دينية، تمثل جزءاً لا يتجزأ من نظام العمل التاريخي. هكذا تبدو الدينيات وقد قلصت وحجمت مرتين: المرة الأولى، عن طريق الدينيات التي يعريها التاريخ المقارن للأديان، والمرة الثانية، عن طريق تاريخية كل نظام ديني

مرتبط منذ نشأته بظروف أو شروط تاريخية محددة. فى ما يخص الإسلام، فإننا نجد أن أعمالا هنرى لاوست وهنرى كوربان تكفى للإقناع بالحاجة الملحة إلى افتتاح تفكير ديني آخر ومختلف، قائم على أسس جديدة كلياً.

٥ – إن إحدى السبل المتبعة اليوم بكثرة، من أجل الانخراط فى بحث مفتوح عن المعنى مثل هذا، هو ذلك الذى دشنته الألسنيات وعلم العلامات. إننى أعرف أن التضخم الذى لحق الكتابات الخاصة بهذا المجال قد سبب ضرراً كبيراً لهذين العملين: ذلك أنه يكفى أن يشير المرء إليها حتى يصبح مشبوهاً، أو مزعجاً. لكن ينبغى الانتباه إلى مسألة أن الافتتان الزوائد بالألسنيات راجع إلى أن الأمل بالخلاص النهائى كان قد تزحزح عن مكانه السابق باتجاه علم يهتم جيداً بالسؤال المركزى لبحثنا كله وهو: طبقاً لأية آلية ينبنى المعني، أو ينصنع وينحل، أو ينحجب ويتعري؟... إن تاريخيتنا هى بالضبط نسيج من العلامات والرموز التى نستثمر فيها رغائبنا وهلوساتنا وطوباوياتنا ومفهوماتنا ونجاحاتنا وإخفاقاتنا، ثم صراعنا ضد الموت الخ.. لقد حظيت اللغة الدينية، فى كل مكان، بامتياز تقديم التعبيرات الأولى النموذجية للحالات المنتهية للوضع البشري. إذاً كان التاريخ هو المكان الذى تصطرع فيه طوباوياتنا، فإن اللغة هى أداة

للاتصال ولحفظ آثار كينونتنا العميقة التى تبحث باستمرار عن إمكانية تحققها بشكل أفضل. ضمن هذا المعنى فإن محمّد أركون وجد أن اللجوء إلى الألسنيات وعلم العلامات أمر ضرورى من أجل الربط بين الدين والتاريخ. وليس المنطق بمفهومه العام - كما اعتقد بيرس - إلا اسما آخر لعلم العلامات Semiotic، وعلم العلامات نظرية «شبه ضرورية» أو «نظرية شكلية» للعلامات. وعندما قال بيرس إنَ النظرية «شبه ضرورية» أو أنها شكلية فإنه عني بذلك أنه رصد طبيعة العلامات كما عرفها. ومن هذا الرصد، وعبر عملية لم يعترض على تسميتها باسم عملية «التجريد»، فإنه انقاد إلى جمل قد تكون خاطئة خطأً واضحًا. وبناء على ذلك، تكون تلك الجمل بمعني من المعاني غير ضرورية وذلك طبقًا لما تستوجبه طبيعة علامات الفكر «العلمي» أو لما أمكنه أن يسميه فكرًا قادرًا علي التعلم من التجربة. أما عملية التجريد فهي في نفسها نوع من الرصد. والملكة التي سماها باسم «الرصد التجريدي» هي ملكة يعرفها العوام ولكنها - غالبًا - ملكة لا مكان لها في نظريات الفلاسفة. ومن التجارب المألوفة أن يتمني الإنسان شيئًا لا يستطيع الحصول عليه، ويرتبط بهذا التمني سؤال فحواه : «هل كنت أرغب في هذا الشيء لو كان في وسعي الحصول عليه؟» وللرد علي هذا السؤال يتجه الإنسان إلي

أعماق نفسه باحثًا وفي هذا البحث يقوم بما سماه بيرس اصطلاحًا بالرصد التجريدي. فهو يرسم في مخيلته تخطيطًا هيكليًا للذات أو يرسم خطوط صورتها العريضة، ويضع في اعتباره التعديلات التي تفرضها الحالة المفترضة على صورته، ثم يفحصها، أي أنه يرصد ما قد تخيل ليري ما إذا كانت الرغبة الملحة مازالت واردة. ومن خلال هذه العملية - التي هي في حقيقة الأمر مشابهة كل الشبه لعملية الاستدلال الرياضي - توصل بيرس إلي نتائج العلامات في كل الحالات. إن تطور جهود الباحثين في صياغة الوقائع تكون علما رصديا مشابها لأي علم وضعي، بالرغم من تباينه عن كل العلوم الخاصة في سعيه نحو اكتشاف ما يجب أن يكون، لا ما هو كائن فقط في العالم الفعلي. وكما هو معروف، نهض شكل اللغة المعروض في مساق (Cours) سوسور على علاقة مزدوجة : العلاقة التي تمثلها العلامة بين دال ومدلول والعلاقة بين مختلف العلامات - حيث إن كل واحدة تتسم بهذه العلاقة مع العلامات الأخرى : اللغة مخلوقة من فروق، لأن كل لفظة تتكون من هذه الفروق، وليس العكس، أيّ وليس الفروق هيَ التي تكون اللفظة. وحدد سوسور هاتين العلاقتين - العلاقة التي تمثلها العلامة بين دال ومدلول والعلاقة بين مختلف العلامات - بأنهما تكونان اللغة. وهكذا دمج التحليل

اللغوي البعد المفهومي، لأنه تدخل رأساً في العلاقة الأولى المكونة للعلامة اللغوية. ذاك أنه لابد من التمييز ، حسب سوسور ، بين الدلالة و«القيمة»، لأن القيمة تدل في أن معًا على نمطي العلاقة – العلاقة بالفكرة التي تدل على العلامة والعلاقة بين العلامات نفسها. إن كلمة ما، مثل قيمة ما يمكن تبادلها بشيء مغاير. أما فكرة ما فيمكن مقارنتها فوق ذلك بشيء من النوع نفسه : كلمة أخرى ... ولما كانت جزءًا من نظام ما، فإنها ترتدي معنى ما، بل قيمة ما، وهذا أمر مختلف تمامًا.

٦ – لا يمكن تبسيط الدين إلى مصدر التجربة الميتافيزيقية وموضعها. إنه، على العكس، التقى من خلال الخطاب القرآني وتاريخ الإسلام، بمسالة الوجود، والكائن، والوجود، والتاريخ، وقد تخلصت من حبكة الخرافات والأسطرة التعظيمية، والتقولبات ثم تحديدات الوعي الخاطئ، والبدائل الخاطئة للعقلانية المثالية، وفقه اللغة، والتاريخانية (الذات، والموضوع، والموضوعية، والذاتية، والمثالية، والتعالي، والجسد، والروح، والنظرية، والتطبيق الخ...).

وإنما الأمر يتعلق بالأحرى بلحظات التقشف الزهدي من أجل استكشاف ما هو خاطئ ضمن يقينيات الإنسان التقليدي، وأيضاً من أجل تبيان أن الحقيقة هي ظهور ما هو

موجود. ذلك أن عملية التسلسل والصيغ المختلفة لتجلياتها تتيح التكلم عن تاريخيتها وليس عن محدوديتها. لهذا السبب فإن المعرفة التاريخية توقظ فينا الحنين إلى الوجود، وإلى الرغبة فى الخلود، والتطلع إلى شمولية المعنى؛ أى باختصار إلى كل ما يتجاوز التاريخية بالذات.

٣- ١٨- الحقيقة والتاريخية-٣ :

من المسلم به أنّه ليس بالإمكان تقصى حتى النهاية كل السبل والقضايا المثارة من قبل، بل لا بد من طرح بعض الركائز من أجل عملية استكشافية واسعة في مجالات عدة :

١- الحالة الراهنة للمسألة، والحالة الراهنة للمسألة فى الفكر الإسلامي، والحالة الراهنة لمسألة الأدبيات الإسلامية.

٢ - القرآن والتاريخية، ومفهوم الجمود العَقَدي، والأسطورة والتاريخ، وفلسفة اللغة.

٣ - الحقيقة والتاريخ في الإسلام، والحقيقة والتاريخ طبقاً للقرآن، والحقيقة والتاريخ طبقاً للإسلام الكلاسيكي، والحقيقة والتاريخ فى الإسلام الحديث.

٤ - التاريخية، التقدم، والأمل.

١ - الحالة الراهنة للمسألة، والحالة الراهنة للمسألة فى الفكر الإسلامي، والحالة الراهنة لمسألة الأدبيات الإسلامية:

الحالة الراهنة للمسألة فى الفكر الإسلامي :

كان مفهوم تاريخية الوضع البشرى حسبما تجلى فى الأدبيات الدينية والفلسفية، قد عولج ضمن المنظور الذى أسسه التعارض القرآنى ما بين سماء / أرض / حياة أبدية/ حياة مؤقتة، خلود الله/ زوال الأشياء والكائنات المخلوقة، روح/ جسد، مطلق / جائز، الخ. تنتج عن ذلك معالجة نموذجية خاصة لتاريخ البشر. مما يؤسف له أن كتب التاريخ القديمة كانت قد استغلت من خلال وجهة نظر المخطوطاتية فقط. فمؤلفات كبري، ككتاب الطبرى مثلا، لم تحظ حتى اليوم بتحليل مرض وكاف، وذلك من ناحية الكشف عن بنيتها الداخلية، والفرضيات الأيديولوجية التى توجه شكلها ومحتواها. إن دراسات التطور الذى لحق كتابه التاريخ مفيدة، لكنها، من وجهة النظر التى تهمنا تظل غير كافية. من المؤكد أن نجاحات متعددة كانت قد أنجزت داخل التاريخية بصفتها مطلباً نقدياً يلح على تجميع الوقائع الإيجابية أى الوقائع الوضعية التى حصلت بالفعل. كنا قد بينا سابقاً الإنجاز المهم لمسكويه فيما يخص هذا المجال. ذهب ابن خلدون بعيداً أكثر فى سبيل تحديد التاريخ العملي، وإيضاحه. مع ذلك، فإن مؤلف «تجارب الأمم» كان قد نظر إلى التاريخ من على قمة «الحكمة الخالدة»، بينما بقى مؤلف «المقدمة» سجين التشكيل الدينى السني. يضاف إلى ذلك، أنه

إذا ما أردنا أن نقدر قيمة مفهوم التاريخية السائدة فى الفكر الكلاسيكي، فإنه من المناسب أن نأخذ بعين الاعتبار إخفاق ذرى العقلانية... العقلانية النقدية التى نهض بها بعض المفكرين المتوحدين... بدراسة وتحليل علم الاجتماع الإخفاق لهؤلاء الأخيرين، يمكن أن نتوصل إلى تحديد ما دعاه ميشال فوكو من قبل محمد أركون باسم النظام المعرفي، بينما سماه محمد أركون تسمية متميزة باسم النظام المعرفى الإسلامى الأساسي.

الحالة الراهنة للمسألة فى الفكر الاستشراقي :

راح الاستشراق يدرس الكثير، بدءاً من القرن التاسع عشر الميلادي، من أجل تنشيط وتقوية الاتجاهات النقدية التى كانت قد بدت ظواهرها سابقاً فى التأريخ التقليدي. مع ذلك، فنحن نعلم أن معظم »المستشرقين« الذين نشأوا وكبروا فى المناخ الثقافى للوضعية والعرقية - المركزية، كانت قد سيطرت عليهم الطرق الفيلولوجية والتاريخانية، ولذلك فقد أهملوا التفكير بالتاريخية الخاصة بقدر الإسلام، إن الفرق بين التمذهب التاريخي والتاريخية يأخذ هنا أهمية خاصة ونموذجية. ذلك أنه فى الحالة الأولى (حالة التاريخية) فإن الأمر يتعلق بمنهج تقني يكتفى بتسجيل الوقائع التاريخية وترتيبها فى خط زمنى متواصل تقرأ فيه البدايات والأصول

والتأثيرات والأحداث من كل نوع، وأما في الحالة الثانية فإننا نجد أن الروح المغموسة في التاريخ الماضي والحاضر للجماعة، تتساءل، بالإضافة إلى ما سبق، عن معنى ودلالة القوى التي تضغط عليها وعن الوسائل التي تمكنها من السيطرة على هذه القوى. أن نتبصر التاريخية ونفكر فيها أمر يعني إعادة إدخال كل ما تمحوه التاريخانية عادة أو تتجنبه باحتقار؛ أي كل الحماسات الجماعية والأحلام الممكنة والتطلعات غير المشبعة، والمبادرات المجهضة، والأسطورة المحركة والفورات الألفية وقوى المخيلة، أي باختصار كل القوى التي حركت التاريخ الكبير والتي كانت العقلانية الوضعية قد تجاهلتها على الرغم من الفاصل الرومانسي.

كان التأريخ «الاستشراقي» قد خضع طويلاً للدراسات الوصفية والوقائعية للتأريخ السني، مما سوغ ذلك الاحتجاج المعروف، لكن التاريخ الاقتصادي والاجتماعي الحديث، لا يكفي حتى الآن في إقناع المسلمين بعدالة الخطاب الاستشراقي. إن هذا الخطاب الذي كان مقيداً بالأمس من قبل الإشكالية الوضعية، يمتنع اليوم (أيّ منذ انتهاء مرحلة الاستعمار) عن تجاوز حدود وصف «الوقائع» الباردة، أي بمعنى آخر، فإنه يحكم على نفسه بعمى ابستمولوجي في الوقت الذي تهدف فيه كل العلوم الإنسانية إلى مزاوجة

الوصف المطابق (للشئ الموصوف بالطبع) والتفسير المطابق، أيّ تكملة الدراسة الوصفية والوضعية بالدراسة التحليلية والنقدية.

٢ - القرآن والتاريخية، ومفهوم الجمود العَقَدي، والأسطورة والتاريخ، وفلسفة اللغة :

إن الرفض الإسلامي للمدرسة الفيلولوجية الألمانية راجع إلى مسألة أن النتائج التفكيكية للنقد التاريخى لم يعوض عنها بواسطة تأمل ديني يصل إلى المستوى نفسه من الناحية الثقافية. إن الفكر الإصلاحى التطبيقي للقانون والأخلاق والسياسة كان ولا يزال غريبا عن نتائج النقد التاريخي الدينية والمعرفية. إنَ المجتمعات الإسلامية تلهث من أجل الوصول إلى نوع من التقدم الاجتماعى-الاقتصادى الذى لا تكتسب أطره الثقافية وحوافزه العقلية إلا فيما بعد، وبشكل مبعثر. ونجد فى كل مكان من البلدان الإسلامية، أن حلولاً عملية - تجريبية تفرض نفسها على الواقع، بشكل سريع وارتجالى، دون أن ترتكز على رؤية كلية يمكن نعتها بالإسلامية، على غرار الحضارة الكلاسية، التى كانت قد نشأت وحركت وغذتها الرؤية القرآنية الواسعة للعالم وللتاريخ. هكذا نلاحظ تفاوتاً متزايداً باستمرار بين النظام المعرفى الذى يصحب الحضارة ما بعد الصناعية فى الغرب، ونظام

مرحلة التحرر واستعادة الشخصية والتنمية فى البلدان الإسلامية. إن المنهج المتعدد الاختصاصات يسمح بتجاوز هذه المجادلات العقيمة، وذلك بتعريتنا لكل من الفكرين المراهن عليهما فى الموقف الإسلامى التقليدى والموقف الاستشراقي. ولا يمكن تحقيق أى تقدم فى مسألة تاريخية القرآن، وقرآنية التاريخ، إلا إذا وضحنا مبدئياً، المفهومات الرئيسة الثلاثة التالية:

١ - مفهوم الجمود العقدي، وكيفية تطبيق روح الجمود العقدي.

٢ - مسألة المرور من مرحلة الفكر الأسطورى إلى مرحلة الفكر التاريخى الوضعي.

٣ - فلسفة اللغة.

ولا يزال كل واحد من هذه المفهومات موضع بحث.

١ - مفهوم الجمود العقدي، وكيفية تطبيق روح الجمود العقدي.

فالجمود العقدى هو عدم القدرة على تغيير الحكم أو الرأى المتعلق بقضية ما فى الوقت الذى تتطلب فيه الشروط الموضوعية حدوث ذلك، وعدم القدرة على إعادة تركيب حقل معرفى ما حيث توجد فيه مجموعة من الحلول لمشكلة واحدة، وذلك بهدف حل هذه المسألة بأقصى ما يمكن من الفعالية. إن

الجمود العَقَدي تنظيم معرفى مغلق قليلاً أو كثيراً من الاعتقادات واللااعتقادات حول الواقع. تتركز حول لعبة مركزية للاعتقادات، ذات مفعول مطلق. وتولد سلسلة من النماذج للتسامح والتعصب لقاء الآخر. ذلك أن ما يرفض المسلم التقليدى أن يأخذه بعين الاعتبار، هو رفض كل المخطوطات التى يمكنها أن تفيد فى اقامة تاريخ نقدى للنص القرآنى. فبدلاً من محاولة تحديد أسباب ونتائج هذه الضراوة السياسية والدينية للسلطات الماضية التى فرضت صيغة رسمية واحدة للقرآن، فإن الروح الجمود العَقَدي ترى فى تصرف هؤلاء «الذين وفروا على المؤمنين النتائج المشؤومة التى تنتج عن الاحتفاظ بهذه المخطوطات» نوعاً من المرونة العقلية والطاعة ألنموذجية لله، وهكذا يبررون عمل السلطات السياسية إن هذا الموقف يمثل تماماً ما يصفه البعض باسم استراتيجية الرفض.

٢ – مسألة المرور من مرحلة الفكر الأسطورى إلى مرحلة الفكر التاريخى الوضعي.

لم يجر الانتقال من حالة الفكر الأسطورى إلى حالة الفكر العلمي بنحو نهائي، وبشكل كامل، فى آية حضارة من الحضارات. ويبدو، مع ذلك، أن العقل كان قد نجح، من بعد الحضارة الفرعونية القديمة وغيرها من الحضارات القديمة

في الشرق الأدنى، فى اليونان فى الفترة الكلاسيكية على تأكيد قدرته وذاتيته لقاء الأسطورة. فإنَ إعادة الاعتبار للفكر الأسطوري، فى الغرب، مثلت ردة فعل على مرحلة الانتصار المتطرف للعقل التقني، المركزي-المنطقي، والوضعى فى القرن التاسع عشر الميلادى وحتى منتصف القرن العشرين. هكذا يبدو أن الزمن الراهن يمتاز بأنه يعترف، وللمرة الأولي، بالأسطورة كأسطورة، وإدخالها مع كلِ قيمها الوضعية ضمن إطار معرفة تعددية. وأسس هذا الوضع المعرفى الجديد، لفهم كيفية عمل الفكر الديني، من دون أن نضطر إلى معاكسته بالرفض الاعتباطى للعقل المنطقي-المركزي. كنا قد بينا، ضمن هذا المنحي، لماذا لا يمكن للخطاب القرآنى أن يلمس إلا وعياً يسبح فى محيط من السحر والاندهاش. بالمقابل، فإننا نفهم لماذا أن الفكر الأسطورى المشدود إلى يقينياته لا يمكن أن يخطو فى إتجاه الفكر الوضعى والمسافة نفسها التى كان هذا الأخير قد قطعها نحوه من أجل أن يعترف له بمكانة مستقلة وخاصة. يعود ذلك إلى أن الفكر الوضعى هو فكر تاريخي. إنه يدرس التغير والانقطاع كما يدرس الاستمرارية والبنية المتصلة، أما الفكر الأسطورى الذى هو «تحليلى وتركيبى فى الوقت نفسه، والذى يرجع دائماً إلى الوراء نحو تاريخ مضي، لكنه حى دائماً أى نحو الأصل

المحو-المنسي، لكن المعايش لابد لمبررات وجود النظام الحاضر للعالم. هذا الفكر الأسطورى لا يمكن أن يبدو إلا فكراً لازمنياً، يصعد باستمرار نحو أصول الأشياء ويعرى أسسها التوليدية والمتزامنة ويتميز الفكر الأسطورى بكل الخصائص التى نجدها فى أنظمة التصورات الدينية والفلسفية».

٣ - فلسفة اللغة:

وتختلف فلسفة اللغة باختلاف الفكر. أما الفكر الوارد فى الإسلام فهو الذى يقول بأن اللغة قد أتت من الله تبعا للسورة الثانية (سورة البقرة) الآية ٣١ : «وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلائكَة فَقَالَ أَنْبِئُونى بِأَسْمَاءِ هَـؤُلاَءِ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ». والقول : «وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (علّم) عرّف. وتعليمه هنا إلهام علمه ضرورة. ويحتمل أن يكون بواسطة ملك وهو جبريل. وقرئ: «وعُلِّم» غير مسمى الفاعل. والأول أظهر، على ما يأتي. قال علماء الصوفية: علمها بتعليم الحق إياه وحفظها بحفظه عليه ونسى ما عهد اليه، لأن وكله فيه إلى نفسه فقال : «وَلَقَدْ عَهِدْنَا إلى ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً» (سورة طه : الآية ١١٥). وقال ابن عطاء: لو لم يكشف لآدم علم تلك الأسماء لكان أعجز من الملائكة فى الإخبار عنها. وآدم يكنى أبا البشر. وقيل : أبا محمد، كنى بمحمد

خاتم الأنبياء، كما قاله السهيلي. وقيل: كنيته فى الجنة أبو محمد، وفى الأرض أبو البشر. وأصله بهمزتين، لأنه أفعل إلا أنهم لينوا الثانية، فإذا احتجت إلى تحريكها جعلتها واوا فقلت: أوادم فى الجمع، لأنه ليس لها أصل فى الياء معروف، فجعلت الغالب عليها الواو، عن الأخفش. واختلف فى اشتقاقه، فقيل: هو مشتق من أدمة الأرض وأديمها وهو وجهها، فسمى بما خلق منه، قال ابن عباس. وقيل: إنه مشتق من الأدمة وهى السمرة. واختلفوا فى الأدمة، فزعم الضحاك أنها السمرة، وزعم النضر أنها البياض، وأن آدم كان أبيض، مأخوذ من قولهم: ناقة أدماء، إذا كانت بيضاء. وعلى هذا الاشتقاق جمعه أدم وأوادم، كحمر وأحامر، ولا ينصرف بوجه. وعلى أنه مشتق من الأدمة جمعه آدمون، ويلزم قائلو هذه المقالة صرفه.

واختلف أهل التأويل فى معنى الأسماء التى علمها لآدم عليه السلام، فقال ابن عباس وعكرمة وقتادة ومجاهد وابن جبير: علمه أسماء جميع الأشياء كلها جليلها وحقيرها. وروى عاصم بن كليب عن سعد مولى الحسن بن على قال: كنت جالسا عند ابن عباس فذكروا اسم الآنية واسم السوط، قال ابن عباس: «وعلم آدم الأسماء كلها». وقد روى القرطبى أنّ هذا المعنى مرفوع، وهو الذى يقتضيه لفظ «كلها» إذ هو اسم

موضوع للإحاطة والعموم، وفى البخارى من حديث أنس عن النبى قال: (ويجتمع المؤمنون يوم القيامة فيقولون لو استشفعنا إلى ربنا فيأتون آدم فيقولون أنت أبو الناس خلقك الله بيده وأسجد لك ملائكته وعلمك أسماء كل شيء) الحديث.
قال ابن خويز منداد: فى هذه الآية دليل على أن اللغة مأخوذة توقيفا، وأن الله تعالى علمها آدم جملة وتفصيلا. وكذلك قال ابن عباس: علمه أسماء كل شيء حتى الجفنة والمحلب. وروى شيبان عن قتادة قال: علم آدم من الأسماء أسماء خلقه ما لم يعلم الملائكة، وسمى كل شيء باسمه وأنحى منفعة كل شيء إلى جنسه. قال النحاس: وهذا أحسن ما روى فى هذا. والمعنى علمه أسماء الأجناس وعرفه منافعها، هذا كذا، وهو يصلح لكذا. وقال الطبري: علمه أسماء الملائكة وذريته، واختار هذا ورجحه بقوله: «ثم عرضهم على الملائكة» قال ابن زيد: علمه أسماء ذريته، كلهم. الربيع ابن خثيم: أسماء الملائكة خاصة. القتبي: أسماء ما خلق فى الأرض. وقيل: أسماء الأجناس والأنواع. وصحح القرطبى القول الأول. واختلف المتأولون أيضا هل عرض على الملائكة أسماء الأشخاص أو الأسماء دون الأشخاص، فقال ابن مسعود وغيره: عرض الأشخاص لقول الآية: «عرضهم» وقوله: «أنبئونى بأسماء هؤلاء». وتقول العرب: عرضت الشيء

فأعرض، أي أظهرته فظهر. ومنه: عرضت الشيء للبيع. وفي الحديث (إنه عرضهم أمثال الذر). وقال ابن عباس وغيره: عرض الأسماء وفي حرف ابن مسعود: «عرضهن»، فأعاد على الأسماء دون الأشخاص، لأن الهاء والنون أخص بالمؤنث. وفي حرف أبي: «عرضها». مجاهد: أصحاب الأسماء. فمن قال في الأسماء إنها التسميات فاستقام على قراءة أبي «عرضها». وتقول في قراءة من قرأ «عرضهم»: إن لفظ الأسماء يدل على أشخاص، فلذلك ساغ أن يقال للأسماء: «عرضهم». وقال في «هؤلاء» المراد بالإشارة: إلى أشخاص الأسماء، لكن وإن كانت غائبة فقد حضر ما هو منها بسبب وذلك أسماؤها. قال ابن عطية: والذي يظهر أن الله تعالى علم آدم الأسماء وعرضهن عليه مع تلك الأجناس بأشخاصها، ثم عرض تلك على الملائكة وسألهم عن تسمياتها التي قد تعلمها، ثم إن آدم قال لهم: هذا اسمه كذا، وهذا اسمه كذا. وقال الماوردي: وكان الأصح توجه العرض إلى المسلمين. ثم في زمن عرضهم قولان: أحدهما أنه عرضهم بعد أن خلقهم. الثاني - أنه صورهم لقلوب الملائكة ثم عرضهم. إنَ القراءة المعاصرة، تتأرجح ما بين حالة الإسلام المتفردة، من جهة، والهدف المعرفي العريض، من جهة أخري. ويرجع ذلك إلى البحث من الداخل في عناصر الفكر

الإسلامى فى الوقت الذى كتب فيه تاريخا تفكيكيا. ولا بد من متابعة هذا المسار من خلال اجراء مواجهة مباشرة بين مشكلة الحقيقة، من جهة، ومشكلة التاريخية فى الإسلام، من جهة أخري.

٣ - الحقيقة والتاريخ في الإسلام، والحقيقة والتاريخ طبقاً للقرآن، والحقيقة والتاريخ طبقاً للإسلام الكلاسيكي، والحقيقة والتاريخ فى الإسلام الحديث.

من هنا مثَل الفكر العلمي مرحلة من مراحل المعرفة أكثر تطوراً من الفكر الأسطورى ولكن أكثر ضعفاً. وهذا يؤدى غلى نتيجة غير مقبولة من قبل الفكر الإسلامى أو الفكر الدينى بشكل عام. نحن نقصد، على العكس، أن نفرض المقابلة وجهاً لوجه بين هذين النموذجين من التعقل، المختلفين لكن المتكاملين. ضمن هذا المنظور، تبدو تاريخية القرآن وكأنها انتصار لوعى ممكن على مجموعة أخرى من الوعى التى كان لها هى الأخرى حظ ما فى الانتصار أيضاً ولكنها لم تنتصر. من وجهة نظر تاريخية وسوسيولوجية نجد أن المعارضة التى لقيها النبى فى مكة، والمعارك التى قادها بدءاً من المدينة تشكل عدداً كبيراً من مناسبات التطور التاريخى المختلفة والاحتمالية. إن مفهوم الوعى الممكن يبدو أساسياً جداً من أجل التحجيم النسبى للوعى التاريخى المنتصر الذى

يحول التاريخية المحتملة إلى تاريخية ضرورية وفوق تاريخية، وذلك بعد حدوث الشيء مباشرة، أيّ بعد الانتصار. إن تاريخ المؤرخين، خصوصاً عندما يكون تاريخاً رسمياً، يتجاهل بطبيعته الممكنات والاحتمالات التى لم تنجز تاريخياً. إنه يسهم أيضاً فى تحويل سلسلة من الأحداث الاحتمالية إلى ضرورة تأسيسية. لهذا السبب فهو يضل التحليل الموضوعى للمزدوجة: حقيقة/ تاريخية. هذا ما يقع عندما يكتب التاريخ الاتجاه المنتصر والظاهر. مع ذلك تتشكل الذاكرة الجماعية دائماً في سلسلة متلاحقة من الأحداث التاريخية، وتؤدى إلى ولادة تراث حى حيث يستمد كل فريق من الفرقاء العناصر التى تشكل هويته، ووسائل حقيقته. ضمن هذا المعني، فإن التاريخية تبدو، جوازاً احتمالياً يجربها الوعيَ الجماعي فى صلب التاريخ فى أن معاً. وقد صار القرآن حقيقة معاشة في حياة المسلمين على مستويات الوجود الفردى والجماعي كافة، أيّ على المستوى الأسطورى، والشعائرى، والدستورى، والأخلاقي، والجمالى، واللغوى، والخيالى، والعقلاني. وبالتالي، صار التساؤل حول مدى صحة القرآن كنص تاريخي مسألة هامشية. بالمقابل فإن هذا التساؤل يمكن أن يتخذ أهمية نظرية عظمى إذا ما توقف القرآن عن أن يكون معاشاً كما هو الحال السائر نحو ذلك اليوم تحت تأثير الضغط المتزايد

للحداثة. ذلك أن التاريخ يدفع إلى أن نتساءل باستمرار عن تاريخية يقينياتنا الأكثر سوخاً وتأصلاً. ولا بد من دراسة الروابط التالية :

١ - الحقيقة والتاريخية تبعا للقرآن.

٢ - الحقيقة والتاريخية فى الإسلام فى الفترة الكلاسية.

٣ - الحقيقة والتاريخية فى الإسلام فى الفترة الحديثة.

لم يدخل مفهوم التاريخية فى التحليل إلا بدءاً من ظهور الحداثة. هذا لا يعنى أن التاريخية، كتوتر معاش بين الحقيقة والتاريخ، لا ترد فى القرآن والإسلام فى الفترة الكلاسية، بل بالعكس، لا بد من التركيز على ذلك التوتر بشكل أكثر وضوحاً مما في تاريخ الأفكار والتاريخ العام المنفصلين. ولا يكفى أن يبيّن محمد أركون كيف أنّ القرآن يقيم الحقيقة من طريق استخدامه للقصص المبادرات الإلهية والموجهة إلى الأنبياء والشعوب القديمة. إننا، إذا ما فعلنا ذلك، نتجمد عند الوصف الإيمانى الذى لا علاقة له بالتوترات والصراعات الاجتماعية - الثقافية المتضمنة فى الخطاب القرآنى والسائدة فى حينه، ثم الصراعات المتولدة فيما بعد بسبب قراءات ذلك الخطاب. إنه لا يمكننا أيضاً الاكتفاء بالتحدث عن التاريخ الدنيوى الذى يندرج بطريقة متقطعة ضمن المسار المستقيم لتاريخ النجاة الأخروى الذى يبدئ منذ الخلق الأولى-خلق

الكون، وينتهى بيوم النشور–البعث.

٣– ١٩– ركائز «اغتيال» العقل(٣٤) :

أصحيح أنّ التشريع فى القرآن ليس قانونًا خالصًا؟ هل اختلاطه بعناصر التقوى والدعوة إلى الفضائل يبعده من مسائل التشريع المقنن الدقيق ؟ أصحيح أن رجوع الرسول إلى النص القرآنى فى حادث تال يعوق التشريع عن النمو والاكتمال ؟ هل كان عليه أن يفتى من عنده ولا يرجع إلى القرآن ؟

إنَ «قواعد علم الأصول وأركانه»، هى الكتب الأربعة التى ألفها كلٌ من «إمام الحرمين»، و«الغزالي» و«القاضى عبد الجبار»، و«أبى الحسين البصرى» : وهى على التتالى : «البرهان»، و«المستصفى» و«العمد» و«المعتمد». إنها فى نظره، من أحسن ما كتب المتكلمون(٣٥). ونحو نهاية القرن الثانى الهجري، وبداية الثالث الهجري، تحددت خصائص التأليف الأصولى فى رسالة الإمام الشافعى فى علم أصول الفقه. ويؤدى علم أصول الفقه وظيفة بيانية(٣٦)، أيّ أنّ غايته هى كشف «الأحكام» وبيانها، وبيان «مقاصد» الشارع، من حيث معانى ألفاظه، ومن حيث مقاصده. وذلك من خلال معرفة «أساليبه». ومآخذ الأحكام الشرعية كلها من الكتاب والسُنة . وهما عربيان. إنه يعنى رسم مسالك لا يتحول فيها إلى خطر

على النص، أو إلى خروج عن السُنة . فالحوادث والوقائع فى العبادات والتصرفات، مما لا يقبل الحصر والعدد. ولم يرد فى كل حادثة نص، ولا يتصور ذلك أيضاً. والنصوص إذا كانت متناهية، والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى[٣٧]. من هنا ضرورة اعتبار الاجتهاد بمعنى الاستنباط القياسي[٣٨]. إنه وجوب لم يطعن فيه أى أحد، لكن اختلف فى تقويته أم اضعاف[٣٩]. أيقام على الحديث[٤٠] أم على الرأي ؟

نهضت الرسالة على «اضعاف»[٤١] القياس والإجماع لقاء الكتاب والسُنة المجتمع عليها، والسُنة التى رويت بطريق الانفراد. وأراد الشافعى بالإجماع هنا اتفاق العلماء المبنى على الاستنباط أو القياس لا الإجماع الصحيح، الذى هو قطعى الثبوت. وهو الذى فسره مرارا فى كلامه بما يفهم منه أنه المعلوم من الدين بالضرورة. والجدير بالذكر أنّ البيان هو «اسم جامع لمعان مجتمعة الأصول متشعبة الفروع. فأقل ما فى تلك المعانى المجتمعة المتشعبة أنها بيان لمن خوطب بها ممن نزل القرآن بلسانه، متقاربة الاستواء عنده، وإن كان بعضها أشد تأكيد بيان من بعض، ومختلفة عند من يجهل «لسان العرب»[٤٢]. والبيان هو بيان الكتاب/ القرآن الذى نزل بلغة العرب ووفق أساليبها فى التعبير والإفصاح. والهدف

تقنينه، أيّ تحديد علاقة المبنى بالمعنى فيه. ومجموع البيان خمسة وجوه :

١ - البيان الذى لا يحتاج إلى بيان[٤٣].

٢ - ما فى بعض البيان اجمال بينته السُنة[٤٤].

٣ - المجمل الذى بينته السُنة[٤٥].

٤ - البيان الذى لم ينص عليه فى القرآن وبين فى السُنة[٤٦].

٥ - البيان غير المنصوص عليه ويؤخذ بالقياس الاجتهادى الاستنباطي[٤٧].

وعليه فالعلم وجهان[٤٨]:

١ - ما يؤخذ بنص باتباع قرآن أو سُنة، أو قول سلف ليس له مخالف.

٢ - ما يستنبط باجتهاد. فهو ما لا نجد له نصاً فى القرآن أو السُنة أو الإجماع[٤٩] إنما يقاس على نص أو إجماع. فالقياس الاجتهادى الاستنباطي، قياس على نص يضبطه أو خبر أو إجماع، أى أنه قياس على «مثال سابق»، مما يقن الرأى بسوابق، وبأمثال ينحت على غرارها.

وجهات الخبر هى :

١ - الكتاب أو السُنة .

٢ - الإجماع.

٣ – القياس الاجتهادى الاستنباطي[٥٠].

ذلك أنّ الرأى لا يزيد على النص أو يغترب عنه، بل يقع على مثاله. فهو قياس الاجتهاد الاستنباطي. ولا يكون القياس إلا على طلب شيء. ولا يكون طلب الشيء إلا بدلائل. والدلائل هى القياس[٥١] على «موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السُنة». و تكون الموافقة «المعنى». ويلتقى في المعنى المقيس عليه، من جهة، والمقيس أو الشبه، من جهة أخرى[٥٢]. ويسمح ذلك بإلحاق الشبه بالمقيس عليه. غير أنّ على من أراد القياس أن يعلم لسان العرب، والناسخ، والمنسوخ، وأسباب النزول. فلا يكون القياس إلا من جمع الأدلة، التى له القياس بها. وهى العلم بأحكام القرآن : فرضه، وأدبه، وناسخه، ومنسوخه، وعامه، وخاصه. ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبله من السنين وأقاويل السلف وإجما ع الناس واختلافهم ولسان العرب[٥٣]. من هنا «أبطل» الشافعى الاستحسان[٥٤]. فهو لا يستوفي المعرفة بما مضى قبله من السنين وأقاويل السلف وإجما ع الناس واختلافهم ولسان العرب. فالاستحسان تلذذ[٥٥]، أو قول بلا نص ولا خبر ولا إجما ع بينما لا يجوز الحكم، إلا من جهة «الخبر اللازم»[٥٦]، وذلك الكتاب، ثم السُنة ، أو المتفق عليه بين أهل العلم، أو قياس على بعض هذا. ولا يفتى بالاستحسان إذا لم يكن

الاستحسان واجباً، ولا فى واحد من هذه المعاني. فكل اجتهاد لم يستند إلى نص من الكتاب أو السُنة أو أثر أو إجماع أو قياس عليها، فهو رأى أو استحسان، لأن المجتهد يكون قد أخذ فيه بما يستحسن، لا بما أوصله إليه الدليل إما نصاً أو دلالة. وما يصدق على الاستحسان يصدق على الاستصلاح لأنه رأى لا يستند إلى نص أو خبر أو إجماع أو قياس. فالشرع حكم فى كل قضية وحادثة أو نازلة، ونبه إلى بيان ذلك الحكم إما بنص عليه أو بإشارة إليه أو بدلالة تدل الطالب له وتهديه إلى معرفته إذا تحرى. والتحرى يكون بالاجتهاد والاجتهاد إلحاق الأشباه بأشباهها والأمثال بأمثالها. فالقياس يبنى على مثال سابق أو عين قائمة، لأن التعرف على الحكم الشرعى يكون بطلبه من الكتاب والسُنة ، والنص فيهما هو العين القائمة التى بنى عليها الحكم. وإذا لم يكن نص أخذ الحكم بتشبيه على عين قائمة، أى بتشبيه الأمر غير المنصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه، إذا اشتركت علة الحكم فيهما. إن القياس حمل على نص، وليس تحللاً من كل قيد، لذا فالاجتهاد اتباع لنص من طريق الاستنباط. والقول بغير خبر ولا قياس على الخبر غير جائز. وكل اجتهاد لا يكون إلا طلباً لمعنى معين يستخرج من النص وتعرفاً لعلته، والحكم بمثل ما نص عليه فى كل ما يشترك مع

المنصوص فى علة الحكم. وذكر الشافعى أن القياس من وجهين(٥٧) :

١ - أن يكون الشىء فى معنى الأصل فلا يختلف القياس فيه(٥٨).

٢ - أن يكون الشئ له فى الأصول أشباه، فيلحق بأولاها به، وأكثرها شبهاً فيه. وقد يختلف القايسون فى هذا(٥٩).

فلا يكون الاجتهاد بالرأى إلا بالقياس. ولا يكون رأى بغير بالقياس. فلا استحسان ولا استصلاح، لأن الأصل فى الدين هو الكتاب والسُنة دون غيرهما أو إجماع أو قياس يكون بالحمل على النص من الكتاب أو السُنة . أما خارج ذلك، فهو استحسان. و«من استحسن فقد شرع». وبالتالي فعلى السؤال السابق : أصحيح أن التشريع فى القرآن ليس قانونًا خالصًا ؟ هل اختلاطه بعناصر التقوى والدعوة إلى الفضائل يبعده من مسائل التشريع المقنن الدقيق؟ أصحيح أن رجوع الرسول إلى النص القرآنى فى حادث تال يعوق التشريع عن النمو والاكتمال؟ هل كان عليه أن يفتى من عنده ولا يرجع إلى القرآن؟ يقوم جواب الشافعى على أنَ النص هو المجال الحيوى لآلية القياس والاجتهاد، كما أنَ البحث الفكري ينحصر فى تحليل النص، كما يبقى ربط جزء بجزء أو فرع بأصل لشبه أو علة، هو الصورة الأساسية لآلية التشريع.

وصدر كتاب «البرهان فى أصول الفقه» لإمام الحرمين (ت ٤٧٨هـ)، عن منهج المتكلمين، أيّ عن دراسة القضايا العقلية الكلامية ذات الصلة بعلم الأصول كالتحسين والتقبيح، والمسائل المتفرعة عنها كالعلم والنظر والحدود، والبرهان، جنبا إلى جنب مع مدلولات الألفاظ اللغوية. فتطرق إمام الحرمين إلى موضوعات كلامية صرفية كالتكليف، وعلاقة العقل بالسمع، والعلم ومداركه والأدلة العقلية. وبعد ذلك، بادر إلى تنظيم الموضوعات والبحوث الأصولية، على ضوء «البيان». ويتعلق الكلام فى البيان، حسب الجويني، بثلاثة فنون :

١ – ماهية البيان والاختلاف فيه[٦٠].

٢ – مراتب البيان[٦١].

٣ – تأخير البيان عن مورد اللفظ إلى وقت الحاجة[٦٢].

والمقصود بالبيان، لدى الجويني، هو القرآن أو السُنة . وهذا ما وضعه تحت باب الكلام فى البيان. وقدم دراسة شاملة للقواعد والضوابط الخاصة بالكتاب والسُنة مجتمعين، أو ما يختص بكل منها على حدة إما الكتاب وإما السُنة . غير أن الجوينى يماثل البيان بالدليل، ويسمى البيان أيضاً دليلاً، والبيان والدليل فى نظره ظاهرة واحدة[٦٣]. والبيان أو الدليل قسمان :

عقلي. أساسه «مزيد فكر وترو» يقول: «والقول الحق عندى أن البيان هو الدليل، وهو ينقسم إلى العقلى والسمعي. فأما العقلى فلا ترتيب فيه على التحقيق فى الجلاء والخفاء، وإنما يتباين من الوجهين المقدمين فى التعدد، وفى الاحتياج إلى مزيد فكر وترو».(٦٤)

سمعي. «فالمستند فيها المعجزة، وثبوت العلم بالكلام الصدق الحق لله سبحانه وتعالى. فكل ما كان أقرب إلى المعجزة، فهو أولى بأن يقدم، وما بعد، يأتى فى رتبة أخرى».(٦٥)

وبيان ذلك :

١ - أن كل ما يتلقاه من لفظ الرسول من رآه فهو مدلول المعجزة من غير واسطة.

٢ - الإجماع من حيث يشعر بخبر مقطوع به.

٣ - المدلولات المتلقاة من الإجماع، ومنها خبر الواحد، والقياس.

٤ - مراتب المدلولات فى الظنون(٦٦).

والجدير بالإشارة في هذا الموضع أن الجوينى لم يفصل بين الكتاب والسُنة ، لأنهما معاً يتلقيان من الرسول. والبيان ينقسم ثلاثة أقسام :

١ - بيان الكتاب والسُنة .

٢ – بيان الإجماع.

٣ – بيان القياس.

والقياس، هو «مناط الاجتهاد وأصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه، وأساليب الشريعة، وهو المفضى إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع، مع انتفاء الغاية والنهاية. فإن نصوص الكتاب والسُنة محصورة [مقصورة]متناهية، ومواقع الإجماع معدودة مأثورة]...[وهى على الجملة متناهية، ونحن نعلم قطعا أنّ الوقائع التى يتوقع وقوعها لا نهاية لها. والرأى المبتوت المقطوع به عندنا أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى متلقى من قاعدة الشرع، والأصل الذى يسترسل على جميع الوقائع القياس وما يتعلق به من وجه النظر والاستدلال(٦٧) وقد أثبت الجوينى معنى الأصل فى القياس بطريق «السبر»(٦٨)، والتقسيم(٦٩)، كما اتخذ الطرد(٧١)، والعكس مسلكاً فى إثبات «علة الأصل»(٧٠)، عدا اعتباره «الشبه» بين أمرين أساساً صالحاً للقول باشتراكهما فى الحكم(٧٢). وبهذا يكون قد حافظ على القياس من حيث هو ربط جزء بجزء. وبالتالى فعلى السؤال السابق : أصحيح أن التشريع فى القرآن ليس قانونًا خالصًا؟ هل اختلاطه بعناصر التقوى والدعوة إلى الفضائل يبعده من مسائل التشريع المقن الدقيق؟ أصحيح أن رجوع الرسول إلى النص

القرآنى فى حادث تال يعوق التشريع عن النمو والاكتمال؟ هل كان عليه أن يفتي من عنده ولا يرجع إلى القرآن؟ يقول جواب الجوينى بأنّ النص هو المجال الحيوى لآلية القياس والاجتهاد، كما أنّ البحث الفكري ينحصر فى تحليل النص، كما يبقى ربط جزء بجزء أو فرع بأصل لشبه أو علة، هو الصورة الأساسية للتشريع. لكن صار من لا يعرف المنطق، من بعد الجويني، لا ثقة بعلومه، وصار على المجتهد أن يعرف مدارك العلوم النظرية، خصوصاً الحد والبرهان، أيّ المنطق الأرسطى بصفة عامة[٧٣]. والبرهان عبارة عن «أقاويل مخصوصة» (= مقدمتين معلومتين) ألفت تأليفا مخصوصاً بشرط مخصوص، يلزم منه رأى هو مطلوب الناظم بالنظر (= نتيجة)[٧٤]. وهو ثلاثة أنماط :

١ – سوابق.

٢ – لواحق.

٣ – مقاصد.

وقدَم الغزالي على كل نمط أمثلة كلامية، وأمثلة أخرى فقهية، بحثا عن تهذيب طرق الاستدلال في الفقه. إذ لا يختلف النظر في الفقه عن النظر فى العقل فى ترتيبه وشروطه، بل يختلف النظر فى الفقه عن النظر فى العقل فى «مآخذ المقدمات» وحسب. والغزالى لم يفرد فى البداية باباً

للبيان[٧٥]، كما هو مألوف، ليبرز فيه بيان الكتاب وبيان السُنة ، بل انطلق من اعتبارات منطقية تتعلق بتعريف العلم وتحديد مرتبته ونسبته إلى العلوم، والمحاور التى يدور عليها. فإذا كان علم أصول الفقه «عبارة عن أدلة الأحكام وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام من حيث الجملة لا من حيث التفصيل»[٧٦]، فإنّ نظر الأصولى يتجه إلى وجوه دلالة الأدلة السمعية على الأحكام الشرعية، أيّ معرفة كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة، ثم فى صفات المقتبس. لذا، فإن علم الأصول يدور على أربعة أقطاب[٧٧]:

١ - النظر فى الأحكام.

٢ - النظر فى الأدلة وأقسامها وهى الكتاب، والسُنة ، والإجماع.

٣ - النظر فى كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة.

٤- النظر فى صفات المقتبس الذى له أن يقتبس الأحكام.

واقتصر الغزالى على الدليل من دون البيان، منتقداً دعاة الأصوليين برسم كتاب فى البيان. ذلك بأنّ البيان يتعلق «بالتعريف والاعلام»، وإنما ينهض الإعلام على الدليل، وينهض العلم على الدليل[٧٨]. وناقش بهذا الصدد الباقلانى الذى حصر تعريف البيان فى أحد أمور الإعلام، والدليل،

والعلم، الثلاثة، حينما ذهب إلى أنه الدليل القائد إلى العلم، مؤكداً أنّ هذا التعريف يوهمنا كأن البيان والتبين واحد، غير أنه لا حجر في إطلاق اسم البيان مع ذلك على كل واحد من الأمور الثلاثة(٧٩). لكن البيان يطلق على ما هو مبين ابتداء كالنصوص المعربة عن معانيها، كما أن كل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته وتقريره وتنبيهه بفحوى الكلام على علة الحكم، بيان، لأن كل ذلك دليل. وكل ما هو مجمل، يحتاج إلى بيان، وليس هو ببيان. غير أن الوقوف على الأدلة وعلى وجوه دلالتها، يتطلب معرفة باللغة وبقوانين المنطق. واستلزام استخدام قوانين المنطق سمة تميز طريقة المتأخرين في الكلام والأصول. وظلت، مع ذلك، طريقة التمثيل القديمة حتى قبل نهاية القرن الخامس الهجري. وأكد أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي (ت ببغداد ٤٣٦هـ-١٠٤٤م)، أنه لما كان «أصول الفقه طرقاً إلى الأحكام الشرعية، وكيفية الاستدلال بها، وما يتبع ذلك»(٨٠)، فإنه من الضروري، البداية ببحث تلك الطرق التي من بينها الأمر(٨١)، والنهي(٨٢)، والعموم والخصوص(٨٣)، غير أنه لما كان التفريق بين الحقيقة والمجاز(٨٤) من مقتضيات معرفة حقيقة الأمر والنهي والعموم، كان لا بد من البداية بالحقيقة والمجاز وأحكامهما. وبعد الأمر والنهي والعموم والخصوص، ينتقل

إلى البيـان حـيث يرى أنّ له مـعنى عـامـاً ومـعنى آخـر خاصاً[٨٥]. ان البيان عامة هو الدلالة، الدلالة المطلقة. أما فى المعنى الخاص فالبيان هو ما يتعارفه الفقهاء، وهو كلام أو فعل دال على المراد بخطاب. ولا يستقل بنفسه فى الدلالة على المراد. إن البيان على وجه الخصوص هو الدلالة الشرعية : وهى ضربان[٨٦] :

١ – الدلالة الشرعية المستنبطة.

٢ – الدلالة الشرعية غير المستنبطة.

والدلالة الشرعية المستنبطة كالقياس. أما الدلالة الشرعية غير المستنبطة، فهى أقوال وأفعال. والأفعال ضربان :

١ – منها ما يحتاج إلى بيان. فأفعال النبى منها ما يقترن به دليل فلا يحتاج إلى بيان آخر كصلاته بأذان وإقامة.

٢ – ومنها ما لم يقترن بدليل، فيحتاج إلى بيان.

أما الأقوال فضربان:

١ – منها ما يكفى نفسه فى معرفة المراد، ويكون صريحاً فـلا يحـتـاج إلى بيـان، كـقـول الآية : «وكـان الله بكل شيء عليماً».

٢ – منها ما لا يكفى نفسه فيكون بيانه بالتعليل مثلما هو الشأن فى «فلا تقل لهما أف...» لأن فى ذلك أذى. أو فى قول النبى فى الهرة : «إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم

والطوافات». وكونها كذلك علة فى طهارتها. أو فى قول الآية : «واسأل القرية»، يريد أهلها.

والدلالة الشرعية المستنبطة هى القياس. وهو «حمل الشيء على غيره، وإجراء حكمه عليه» «لأجل الشبه، لأن إثبات الحكم فى الشيء، من غير تشبيه بينه وبين غيره، يكون مبتدأ» أو هو «حمل الشيء على الشيء فى بعض أحكامه لضرب من الشبه»، وهذا يعنى أنه «تحصيل حكم الأصل فى الفرع لاشتباههما فى علة الحكم عند المجتهد» إثباتاً أو نفياً، وطرداً أو عكساً(٨٧). أن الأصل هو «حكم القياس من حيث هو ثابت بالنص نحو كون البر حراما»(٨٨). أما الفرع فهو «الحكم المطلوب إثباته بالتعليل» أو «هو الذى يطلب حكمه بالقياس، وهو أيضاً الذى يتعدى إليه حكم غيره، أو الذى يطلب حكمه بالقياس، وهو أيضاً الذى يتعدى إليه حكم غيره، أو الذى يتأخر العلم بحكمه،... وإنما سموا ذلك فرعاً، لأن حكمه يتفرع على غيره»(٨٩). وأما الشبه «فهو ما يشترك فيه الشيئان من الصفات، سواء كانت صفة ذاتية أو غير ذاتية»(٩٠). وأما العلة فى عرف الفقهاء، فهى ما أثرت حكماً شرعياً، وإنما يكون الحكم شرعياً إذا كان مستفاداً من الشرع. وأما فى عرف المتكلمين، فتستعمل على المجاز وعلى الحقيقة. أما على الحقيقة، فتستعمل فى كل ذات أوجبت حالاً

لغيرها. كقول بعضهم: إن الحركة علة موجبة كون المتحرك متحركاً. وأما استعماله على المجاز، فمنه أن تكون العلة مؤثرة فى الإسم كقولنا السواد علة فى كون الأسود أسود»[٩١]. وأثبت أبو الحسين البصرى باباً «فى أن العقل لا يقبح التعبد بالقياس الشرعي»، أكد فيه أنه قد حسن فى العقل تكليف العمل بموجب القياس المعلومة علته[٩٢]. هكذا، قننت المعتزلة الرأى بالقياس. وقعدت الاجتهاد على قواعد مضبوطة، تلتزم حدود التمثيل بالشبه والعلة. ولا يدخل فى الاعتبار إلا البيان الخاص. وهو الدلالة الشرعية على المراد بالله الشارع. أما البيان العام الذى أساسه العقل، فلا مجال لدخوله فى البحث الفقهي، مع أنّ عبد الجبار قرر «أنّ معرفة الله لا تكون الا بالعقل»[٩٣]. تلك هي المسألة. لم يتجاوز أبو الحسين البصرى الخطة البيانية العامة لرسالة الإمام الشافعي. ولم يتجاوز كتاب «العدة فى أصول الفقه» للفرّاء الحنبلى (ت ٤٥٨ هجرية) الخطة البيانية العامة «لرسالة» الإمام الشافعى نفسها. فإنّ الفراء الحنبلى بنى «العدة فى أصول الفقه» على تصور «البيان»، أيّ على إظهار المعنى وإيضاحه للمخاطب مفصلاً مما يلتبس به ويشتبه من أجله، كما يقال «بأن الأمر إذا ظهر». ومع أنّ الفرّاء الحنبلي، يعتبر القياس دليلاً ظنيا، إلا أنه يبقى الدليل الذى فيه يتحصر

الاجتهاد والرأي، باعتبار أن له أصلاً يرجع إليه فى الشريعة. فالأصل فى القياس إما من الكتاب أو السُنة أو الإجماع. والخطة التى رسمها الشافعى فى كتاب الرسالة، هى نفسها التى حاولت أغلب الكتب الأصولية فيما بعد استعادتها بصورة أو أخرى. وهى خطة تقوم على صب الاجتهاد داخل مرجعية النص. من هنا ظل المنطق لا يتعلق بالدين أصلاً ولا يمسه فى شيء. وظل الغزالى يثبت العلة والتعليل فى الشرع، فيما أصر على إنكار السببية، هو وباقى الأشاعرة فى دراسة الطبيعة. لقد أثبت العلة بأدلة نقلية وبالإجماع، وعلى أنها «مؤثرة فى الحكم» كما حافظ على طرق الاستدلال التقليدية المعهودة كالسبر والتقسيم. وحصر «مجارى الاجتهاد فى العلل»، والعلة فى الشرع، هى مناط الحكم، أى ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة عليه. والقياس «حمل معلوم على معلوم فى إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما». ومن هنا أراد ابن حزم تأسيس الفقه علميا. «والعلم هو تيقن الشيء على ما هو عليه إما عن برهان ضرورى موصل إلى تيقنه كذلك، إما أُول بالحس أو ببداهة العقل : وإما حادث عن أول على ما بينا فى كتاب التقريب من أخذ المقدمات الراجعة إلى أول العقل أو الحس إما من قرب وإما من بعد وإما عن

اتباع لمن أمر الله تعالى باتباعه فوافق فيه الحق وإن لم يكن عن ضرورة ولا عن استدلال]...[ولم يشترط عليهم أن لا يكون ذلك منهم إلا عن استدلال».[٩٤] فلقد أقام ابن حزم «أصول الأحكام» على البيان. فالبيان هو «كون الشيء فى نفسه ممكناً أن تعرف حقيقته لمن أراد علمه»[٩٥]. واعتبر أنّ أصول الأحكام وأدلتها أربعة وهى :

١ – نص القرآن

٢ – نص كلام رسول الله، الذى إنما هو عن الله مما صح عنه نقل الثقات أو التواتر.

٣ – إجماع علماء الأمة.

٤ – «دليل منها لا يحتمل الا وجها واحدا.»[٩٦]

والدليل لدى ابن حزم :

١ – «قد يكون برهانا».

٢ – «قد يكون اسما يعرف به المسمى».

٣ – «عبارة يتبين بها المراد كرجل ذلك على طريق تريد قصده فذلك اللفظ الذى خاطبك به هو دليل على ما طلبت».

٤ – «قد يسمى المرء الدال دليلا».[٩٧]

وأما الدليل المأخوذ من النص، فهو ينقسم أقساما سبعة كلها واقع في متن النص[٩٨]. من هنا أبطل ابن حزم القياس فى أحكام الدين[٩٩]. من هنا أبطل ابن حزم قياس الجزء

علىَ الجزء. من هنا أيضا أقام ابن حزم القياس على أساس القياس السلجستي. ونهض القياس السلجستي على مبادئ التفكير الأساسية : الذاتية وعدم التضاد والقيمة الثالثة المطرودة[١٠٠]. والبيان قسمان :

١ – بيان بالنص الصريح الذى لا اجتهاد فى تعرف الحكم منه إلا بمعرفة اللغة والسُنة المبينة. والنص، حصرا، هو اللفظ الوارد فى القرآن أو السُنة المستدل به على حكم الأشياء. وهو الظاهر نفسه. «وقد يسمى كل كلام يورد كما قاله المتكلم به نصا».[١٠١]

٢ – بيان يستنبط بالدليل من النص أو الإجماع، استنباطاً أساسه اللزوم المنطقي، من دون العلة، «فالعلة هى طبيعة فى الشيء يقتضى صفة تصحجها ولا توجد تلك الصفة دونها ككون النار علة للإحراق والإحراق هو معلولها، والعلة أيضا المرض ولا علة فى شيء من الدين أصلا والقول بها فى الدين بدعة وباطل».[١٠٢]

ويدل النص على مدلول ظاهر من دون المدلول الخفي. وشرع النص أحكامه لأغراض نجهلها جهلاً يتعذر معه استنباط قواعد كلية منها ندرج فيها جزئيات أخرى أو معرفة أحكام الوقائع المستجدة استنباطاً منها، من خلال ربطها كجزئيات بالقاعدة الكلية أو بالأصل. وهذا ما يهدم أساس

القياس[١٠٣]. إنّ النصوص معقولة في نفسها، أي أنها في الجملة لمصلحة العباد، لكن كل نص يقتصر على موضوعه ولا يتعداه، لذا من المستحيل بناؤها أو فهمها على التعليل، فلا سببية في الشرائع لأنها من الله[١٠٤]. «وهو لاَ يُسْأَلُ عَمّا يَفْعَلُ»[١٠٥]. غير أنه إذا كان السبب منصوصاً عليه، فلابد من القول به. «لسنا نقول: إن الشرائع كلها لأسباب، بل نقول: ليس منها شيء لسبب إلا ما نص عليه منها أنه لسبب، وما عدا ذلك فإنما هو شيء أراده الله تعالى الذى يفعل ما يشاء، ولا نحرم ولا نحل ولا نزيد ولا ننقص، ولا نقول: إلا ما قال ربنا ونبينا (ص)، ولا نتعدى ما قالا، ولا نترك شيئاً منه، وهذا هو الدين المحض الذى لا يحل لأحد خلافه، ولا اعتقاداً سواه. قال تعالى: (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) فأخبر تعالى بالفرق بيننا وبينه، وأن أفعاله لا تجرى فيها «لم» وإذا لم يحل لنا أن نسأله عن شيء من أحكامه تعالى وأفعاله: «لم كان هذا؟ فقد بطلت الأسباب جملة، وسقطت العلل البتة إلا ما نص الله تعالى عليه»[١٠٦]. والآية : «لاَ يُسْأَلُ عَمّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ» (سورة الأنبياء، الآية ٢٣)، قاصمة للقدرية وغيرهم. قال ابن جريج: المعنى لا يسأل الخلق عن قضائه في خلقه وهو يسأل الخلق عن عملهم؛ لأنهم عبيد. بين بهذا أن من يسأل غدا عن أعماله كالمسيح والملائكة لا يصلح للألوهية.

وقيل: لا يؤاخذ على أفعاله وهم يؤاخذون. وروي عن علي رضي عنه أن رجلا قال له يا أمير المؤمنين: أيحب ربنا أن يعصى؟ قال: أفيعصى ربنا قهرا؟ قال: أرأيت إن منعني الهدى ومنحني الردى أأحسن إلي أم أساء؟ قال: إن منعك حقك فقد أساء، وإن منعك فضله فهو يؤتيه من يشاء. ثم تلا الآية: «لا يسأل عمال يفعل وهم يسألون». وعن ابن عباس قال: لما بعث الله عز وجل موسى وكلمه، وأنزل عليه التوراة، قال: اللهم إنك رب عظيم، لو شئت أن تطاع لأطعت، ولو شئت ألا تعصى ما عصيت، وأنت تحب أن تطاع وأنت في ذلك تعصى فكيف هذا يا رب؟ فأوحي الله إليه: إني لا أسأل عما أفعل وهم يسألون.

وقال ابن حزم «وقالوا : الحكيم بيننا لا يفعل إلا لعلة صحيحة، والسفيه هو الذى يفعل لا لعلة. فقاسوا ربهم تعالى على أنفسهم، وقالوا: إن الله تعالى لا يفعل شيئاً إلا لمصالح عباده. وراموا بذلك إثبات العلل فى الديانات»(١٠٧). إنّ الشرائع معللة فى نفسها، ولحكمة ينفرد الله وحده بمعرفتها، بينما يؤسس التعليل للقياس، ذلك أن الحكم فيما لا نص فيه ولا إجماع يكون بمثل ما به نص أو إجماع، لاتفاقهما فى العلة التى هى علامة الحكم، حسب القياسين. فالتساوى فى الحكم فرع للتساوى فى الحقيقة. وإذا بطل التعليل بطل

القياس. وبقدر ما ينتقد القياس في النحو واللغة، ينتقده كذلك في أصول الفقه. وأدلة أو أصول الأحكام «والحكم هو إمضاء قضية في شيء ما وهو في الدين تحريم أو إيجاب أو إباحة مطلقة، أو بكراهة، أو باختيار».[108] وهناك أربعة لا يجوز التعبد والأخذ إلا بها :

١ – لابد من «الأخذ بموجب القرآن» و«السنن المنقولة عن رسول الله» والأخذ بالأوامر والنواهي الواردة فيهما بظاهرها وحملها على الوجوب من دون صرفها عنه أو تأويلها بلا برهان ولا دليل[109].

٢ – يجب حمل الأوامر والنواهي، هي وسائر الألفاظ، على العموم، إلا ما ظهر بدليل حق أنه على الخصوص.

٣ – الأخذ بما أجمع عليه أهل الإسلام. لذا فإن الاختلاف مذموم[110].

٤ – الدليل مأخوذ من النص ومن الإجماع[111].

وبالتالي نهض السؤال من جديد : أصحيح أن التشريع في القرآن ليس قانونًا خالصًا؟ هل اختلاطه بعناصر التقوى والدعوة إلى الفضائل يبعده من مسائل التشريع المقنن الدقيق؟ أصحيح أن رجوع الرسول إلى النص القرآني في حادث تال يعوق التشريع عن النمو والاكتمال؟ هل كان عليه أن يفتي من عنده ولا يرجع إلى القرآن؟ وقام جواب ابن حزم

على أنّ الاجتهاد لا يرقى إلى مستوى يقين النص. إن الدليل، دليل منطقي، لكن جوهره هو إخراج الموجود فى المقدمات على أساس من الضرورة المنطقية. وهذا ما يجعل الدليل ليس إضافة شرع جديد إلى الشرع المعروف بل تعقيله، وإخراجاً لما هو مضمون أو مستتر فيه. ذلك أن الدليل يجمع ما كان في متن النص.

٣- ٢٠- خلوص الشرع:

قرر جاك بيرك أن النظام التشريعى فى القرآن ليس قانونًا خالصًا، لأنَ عناصر التقوى والأخلاق تتوازى فيه، وتميل إلى توازن بين الإنسان والخليقة. فالقاعدية، كما يقول جاك بيرك، هى أحد إيحاءات الحق. وقد أصاب ابن حزم حين قال إن كل التعبير فى القرآن يشكل فى نفسه «أصلاً»، «مبدأ» جنبا إلى جنب مع القيم الأخلاقية التى ترتبط بهذا التعبير. قيم أخلاقية بالتأكيد، وأكثر من ذلك فهى نموذجية. ولا يعد بيرك ذلك عيبا، بل هو يقول، مستندا على ابن حزم، باقتران الشرع بالأخلاق. يُعد محمد رجب البيومى ذلك ميزة، فالقانون الذى يتضمن عناصر التقوى والأخلاق، يحمل معه أدوات قوية من أدوات الاستجابة والترغيب، أما المادة الجافة المجردة من ذلك، فلا تبلغ بالقانون مبلغها المؤثر فى النفس. وضرب محمد رجب البيومى المثل لذلك الذى قاله جاك بيرك

بوحي من ابن حزم، بنصٍ تشريعي في القرآن، تخللته مواعظ التقوى، وظهرت فيه المثل الأخلاقية الكريمة ثم نقل الأحكام مجردة من ذلك كشأنها في القوانين الوضعية. تقول الآيات في صدر سورة «النساء» : «يَأَيها النّاسُ اتّقُواْ ربّكُمُ الّذى خَلَقكُمْ مّن نّفْس وَاحدَة وَخلَق منْهَا زوجها وبثّ منْهُمَا رجالاً كَثيراً وَنساءً واتّقُواْ اللّهَ الّذى تَسَاءَلُونَ به والأرْحام إنّ اللّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقيباً»(١) «وَآتُواْ الْيَتامى أَمْوالهمْ ولا تتبدّلُواْ الخبيثَ بالطّيّب وَلاَ تَأْكُلُواْ أَمْوَالَهُمْ إلى أَمْوالكُمْ إنّهُ كَانَ حُوباً كَبيراً»(٢) «وَإنْ خفتُمْ أَلاّ تُقْسطُواْ في الْيتَامى فَانكحُواْ مَا طَابَ لَكُمْ مّنَ النّسَاء مثْنَى وَثُلاَثَ ورباعَ فَإنْ خفتُمْ أَلاّ تَعدلُواْ فَوَاحدَةً أَوْ مَا ملكت أَيْمَانُكُمْ ذَلكَ أَدْنَى أَلاّ تعُدلُو»(٣)، «وآتوا النّسَاءَ صَدُقَاتهنّ نحْلَةً فَإن طبْنَ لَكُمْ عَن شَيْءٍ مّنْهُ نَفْساً فَكُلُوهُ هَنيئاً مّريئاً»(٤). ويؤيد تحليل محمد رجب البيومي قرن بيرك بين المنحى الأخلاقي والمنحى التشريعي. ففي حال جعل الشرع مواد بعيدة عن المنحى الخلقي، والفضائل الإنسانية فإنه يعني عند محمد رجب البيومي ما يأتي :

١ – اتقوا الله، فإنه خلقكم من نفس واحدة، فكلكم من أصل متحد غير مختلف.

٢ – راعوا حقوق الأرحام فإنكم ستُسألون عنها.

٣ – تجب رعاية اليتيم، وصيانة أمواله، وتسليمها له

حينما يبلغ الرشد.

٤ - يحرم خلط المال الخاص بما اليتيم، لأن فى ذلك حيفًا عليه وإثمًا عليكم.

٥ - لا يجوز الزواج بأكثر من أربع زوجات بشرط العدل بينهن فى القسمة.

٦ - يجب الاقتصار على واحدة إذا خشى الزوج عدم العدالة.

إنّ الشريعة، كما هو معروف عند المسلمين، لازمة لكل مسلم وكافر فى الأرض ووقت لزوم الشرائع للإنسان[١١٢]، هى علم الأحكام الذى يهتدى المسلمون به، وعلم الأخلاق الفاضلة، وهى المطمح الروحى الأعلى، تفصل لهم المناسك وتبين الفروض، وتجمع بين دفتيها جوانب القانون العام والقانون الخاص كافة، وسبل العناية بالصحة، بل وآداب السلوك والتهذيب. وترى غالبية المسلمين كفراً فى نسبة القصور إلى أى جانب من جوانب الشريعة. لذا فالسؤال: أصحيح أنّ التشريع فى القرآن ليس قانونًا خالصًا ؟ هل اختلاطه بعناصر التقوى والدعوة إلى الفضائل يبعده من مسائل التشريع المقنن الدقيق؟ أصحيح أن رجوع الرسول إلى النص القرآنى فى حادث تال يعوق التشريع عن النمو والاكتمال ؟ هل كان عليه أن يفتى من عنده ولا يرجع إلى

القرآن ؟

ذلك سؤال مرفوض من أساسه لدى أغلب المسلمين لأنّ الشريعة كاملة مكتملة كلها. وهذه النظرية الشائعة تشكل حائلاً نفسياً منيعاً يسانده خطر المساءلة الجنائية عن جريمة الردة التى يعاقب بالإعدام عليها. والخطوة الأولى فى سبيل التغلب على هذه العقبة هى إيضاح القانون العام فى الشريعة على ضوء أنّ الشريعة إنما أرسى قواعدها فقهاء المسلمين الأوائل معتمدين المصادر الأساسية للإسلام، وهى القرآن والسُنة . وثمة اتفاق على أنّ القرآن والحديث خلال الفترة المكية كانا يحويان بصفة أساسية مبادئ دينية وأخلاقية، وعلى أنهما لم يتعرضا لمعايير سياسية أو تشريعية محددة حتى بداية الفترة المدنية. وشرع القرآن والسُنة فى المدينة يلبيان الاحتياجات الاجتماعية والسياسية الملموسة للمجتمع المستقر فيها. وقد كان المسلمون فى حاجة إلى هداية وتعاليم مفصلة وهم الذين باتوا أحراراً فى أن يطوروا نظماً خاصة بهم وأن يطبقوا أحكام دينهم الجديد. فإن المعايير السياسية والقانونية المحددة فى القرآن واالسُنة خلال الفترة المدنية، لم تكن دائماً تعكس على نحو دقيق معانى الرسالة ومدلولاتها فى الفترة المكية. فقد نشأت حاجة إلى التكيف، وهو ما تم بنجاح، من أجل تنظيم مجتمع سياسى معين فى إطاره

التاريخي والجغرافي المحدد. وقد ركز النبي جهوده خلال السنوات العشر الباقية من حياته بعد الهجرة على تعزيز الأمة الإسلامية في المدينة وما حولها. وقد استمرت عداوة قبيلة قريش وحلفائها له، مما أدى إلى شن غارات وحروب، حتى أعلنت الهدنة التي يعرفها التاريخ الإسلامي باسم صلح الحديبية عام ٦٢٨م، وعندما انتهكت قريش هذا الصلح بعد نحو عامين ونصف العام، كان النبي وأتباعه من القوة بحيث تمكنوا من فتح مكة دون مقاومة تذكر. وهكذا تمكن النبي قبل وفاته عام ٦٣٢م من إقامة حكم إسلامي في معظم أنحاء شبه الجزيرة العربية، ومن هداية معظم أهلها إلى الإسلام(١١٣).

وقد واجهت مسألة اختيار خلف للنبي في الزعامة الدينية والسياسية للأمة، المسلمين بأول أزمة حقيقية. ولا يزال بعض آثار تلك الأزمة قائمة إلى يومنا هذا. ذلك أن مركز خليفة النبي لم يتنافس عليه فريقا الأمة الرئيسيان فحسب (وهما المهاجرون ممن هاجروا مع النبي من مكة عام ٦٢٢م، والأنصار الذين آووه وناصروه في المدينة)، وإنما تنافس أيضاً عليه بعض كبار الصحابة من فريق المهاجرين، وهو الفريق الذي كانت له الغلبة في النزاع الأشمل، ثم كان أن اختير أبو بكر (وهو أول من آمن بالنبي من الرجال وأقدم أصحابه) أول خليفة للنبي. أما المسلمون الذين ناصروا علياً

(ابن عم النبى وزوج ابنته) فى ذلك النزاع الأول، وفيما تبعه من نزاعات حول منصب الخلافة، فإنهم أصبحوا فيما بعد يشكلون فرقة إسلامية مستقلة تعرف بالشيعة/ شيعة على. ثم خلف أبو بكر اثنان من أبرز المهاجرين، هما عمر وعثمان، وذلك قبل أن يحين دور على تقلد الخلافة. غير أن عهد على كان قصيراً ومفعماً بالاضطرابات، وانتهى باغتياله وتأسيس الدولة الأموية عام ٦٦١م، وقد دام الحكم الأموى حتى عام ٧٥٠م، حين أطاح به أعداؤه وأسسوا مكانه الدولة العباسية التى استمرت لعدة قرون.

٣- ٢١- تكوين الشريعة:

كانت القرون الثلاثة الأولى من التاريخ الإسلامى (من القرن السابع إلى القرن التاسع الميلاديين) هى مرحلة بناء الشريعة. وقد شملت المؤثرات التاريخية الرئيسية فى بناء الشريعة خلال تلك الفترة الطبيعية الإقليمية والسكانية للمجتمعات الإسلامية وسياقها السياسى والاجتماعى. كذلك فقد كانت مراحل التوسع الإسلامى وما واكبه من اعتناق جماعات عرقية وحضارية شديدة التنوع للإسلام، اعتباراً مهماً أيضاً، فقد حددت هذه العوالم الإقليمية والسكانية الطبيعية السياسية والاجتماعية للدولة الإسلامية، ووفرت المادة الخام التى تشكلت منها مؤسساتها وسياساتها خلال

القرون الثلاثة الأولى الحاسمة من تاريخ الإسلام. وقد كان لاجتماع هذه العوامل أثر عميق فى تكوين الشريعة. وتتفق المصادر التاريخية فيما بينها حول المعالم الرئيسية لذلك التوسع الإسلامى الكبير من دولة المدينة إلى إمبراطورية شاسعة تمتد من الأندلس فى الغرب إلى شمال الهند فى الشرق، وذلك خلال بضعة عقود تلت وفاة النبى عام ٦٣٢م. وقد نجم عن هذا التوسع الخارق فى مثل هذه الفترة القصيرة أن دخلت فى الإسلام جماعات شديدة التنوع فى الثقافات والأعراق، كان بعضها ينتمى إلى حضارات قديمة ونظم قانونية وإدارية راقية. وقد كان العصر الأموى المتأخر والعصر العباسى الأولى فترتى تعزيز للفتوحات وتمثل للشعوب، أصبحت خلالها تلك الجماعات المتنوعة جزءاً لا يتجزأ من دولة إسلامية واحدة متجانسة العناصر. وقد اقتضى انتشار الإسلام تبنى ومواءمة تقاليد ومؤسسات عربية جاهلية، وأخرى غير عربية سابقة على الإسلام عرفتها العناصر المختلفة المكونة للدولة الإسلامية وقد كان انتشار الدين الإسلامى بطيئاً واستغرق زمناً طويلا، إذ كانت تحد منه وسائل النقل والاتصالات وغيرها من الأساليب التقنية الشائعة فى القرنين السابع والثامن، غير أن العملية كانت رغم ذلك شاملة فعالة أفسحت المجال أمام تطوير الشريعة

والفنون والعلوم فى الحضارة الإسلامية إبان القرون العديدة التالية.

والرأى الشائع بين المسلمين عن طبيعة الدولة وعلاقتها بالشريعة حتى نهاية الدولة الأموية هو أنّ الدولة والحكومة الإسلاميتين خلال حكم الخلفاء الراشدين الأربعة (أيّ حتى نحو عام ٤٠/٦٦٠) كانت يترأسهما خليفة، ولكنهما مع ذلك غير منفصلين عن الأمة لقاء كثرة عدد صحابة النبى فى المدينة، خاصة كبارهم الذين كانوا يقدمون المشورة ويديرون الامور ويشاركون فى كل من المهام التشريعية والتنفيذية. والواقع أنه لم يكن بالإمكان فى تلك الفترة الفصل - أو حتى التمييز - بين القانون وبين الإدارة. ولذا، فإن نسبة التشريع فى تلك الفترة إلى الخليفة القائم هى على سبيل المجاملة، حيث أنه فى الواقع كان عملاً مشتركاً لأفراد الأمة، أو أعضائها البارزين. أما فى العصر الأموى فقد أصبحت الحكومة فى يد أوتوقراطية حاكمة منفصلة عن الأمة. وقد أدار الخلفاء الأمويون الدولة من دمشق، مستأنسين إلى حد كبير بالقرآن والسُنة، غير أن نصحاءهم وعمالهم كانوا يفسرون القرآن والسُنة فى ضوء المصلحة والعرف الشائع فى الأمصار المختلفة... وكان أول خليفة أموى يأخذ تطبيق الشريعة على مجمل الجد والانتظام هو عمر بن عبد العزيز

في أواخـر القـرن الأول الهـجـرى/ أوائل القرن الثـامـن الميلادي.

وكثيرا ما يقال إنَ الأسلمة الحقيقية والشاملة للحكومة والقضـاء لم تكن بذات أولوية عند الأمويين بسبب انشغالهم بالتوسع الخارجي وتحقيق الانسجام في ربوع دولتهم. غير أنه لابد من أنه قـد كـان ثمـة قـدر من الأسلمـة في العـهـد الأموي، ولو لخدمة مطمحهم الأول، وهو الانسجام الداخلي والتوسع الخارجي. كما يقال إن العباسيين الذين أقاموا تحديهم الناجح للحكم الأموى على أسـاس أن الأمـويين لم ينتهجوا سياسة أسلمة قوية، طبقوا الشريعة على نحو أكثر شمولاً وصرامة. وقد يكون هذا صحيحاً في الواقع خلال السنوات القليلة الأولى من الحكم العباسي. غير أنه بمرور الوقت اضطرت المصلحة السياسية لممارسات العباسيين العملية في بداية عهدهم (واستمرار التزامهم النظرى) بسلطان الشـريعـة. ذلك أن هذا الالتزام نجم عنه تحديد مصادر الشريعة ومناهجها وصياغة مفاهيمها الأساسية ومبادئها العامة، وتنتمي الأغلبية العظمى من المسلمين اليوم إلى المذاهب السنيـة الأربعـة البـاقيـة من مـدارس الفقـه الإسلامي، وهى المذاهب التي تأسست في مستهل العصر العباسي :

١ - أسس أبو حنيفة (ت عام ١٥٠ هجرية/ ٧٦٧م) وأبرز تلامذته أبو يوسف (المتوفى عام ١٨١ هجرية/ ٧٩٧م) والشيباني (ت عام ١٨٩ هجرية/ ٨٠٥م)، المذهب الحنفي في العراق.

٢ - أسس الأوزاعي (ت عام ١٥٧ هجرية/٧٧٤م) مذهبه في الشام الذي حل مكانه مذهب مالك (ت عام ١٩٧هجرية/ ٧٩٥م) الذي أسسه أصلا في المدينة.

٣ - كان الشافعي (ت عام ٢٠٤ هجرية/ ٨١٩م) تلميذاً لمالك، وهو الذي ينسب إليه فضل وضع أساس علم أصول الفقه، وأساس مذهب مستقل يحمل اسمه) وقد أصر الشافعي على الاقتصار على الاستناد إلى سُنة النبي (ص) وحدها دون روايات أفراد الجيل الأول والأجيال التالية من المسلمين.

٤ - وهو موقف أوصله إلى منتهاه أحمد بن حنبل (ت عام ٢٤١ هجرية/ ٨٥٥م) وهو مؤسس المذهب السني الرابع والأخير من مذاهب الفقه الإسلامي الباقية.

من هنا فإنَّ أكثر الفترات نشاطاً في بناء صرح الشريعة كانت ما بين منتصف القرن الثامن ونهاية القرن التاسع (أي القرنين الهجريين الثاني والثالث). ففي خلال تلك الفترة عاش وألف الأئمة وتلامذتهم البارزون المؤسسون للمذاهب الفقهية،

صحيح أن الفقهاء المؤسسين اعتمدوا على مصادر ترجع إلى عهد سابق (هى القرآن والسُنة وأقوال أفراد من الجيلين الأول والثانى فى تاريخ الإسلام)، غير أن هؤلاء الفقهاء المؤسسين كانت تفصل بينهم وبين زمن النبى مدة قرن ونصف القرن على الأقل. وأما مفتاح نضج الفقه الإسلامى وتأسيس المذاهب الفكرية فى مستهل العصر العباسى فنجده فى الارتقاء بتعريف مصادر الشريعة، وتطوير مناهج استخلاص المبادئ العامة والقواعد المحددة من تلك المصادر. وقد شهد القرنان الثامن والتاسع نشاطاً متميزا فى ميدان تفسير القرآن والتحقق من إسناد سُنة النبى وتدوينها وعزلها عن أحاديث غيره. وأبطل أغلب الفقهاء «التقليد»(١١٤). فالتقليد «هو قبول قول الغير من غير أن يطالبه بحجة وبينة حتى يجعله كالقلادة فى عنقه، وما هذا حاله لا يجوز أن يكون طريقا للعلم»(١١٥)، ولهذا لم يذكره عبد الجبار بن أحمد فى الطرق المذكورة. «والذى يدل على ذلك هو أنّ المقلد لا يخلو إما أن يقلد أرباب المذاهب جملة، أو لا يقلد واحدا منهم إذ لا معنى لتقيد بعضهم دون بعض لفقد المزية والاختصاص، لا يجوز أن يقلد أرباب المذاهب جملة لأنه يؤدى إلى اجتماع الاعتقادات المتضادات، فلم يبق إلاّ أن لا يقلد واحدا منهم، ويعتمد على النظر والاستدلال»(١١٦)

٣-٢٢- مصادر الشريعة :

إنَ المصادر الأربعة للشريعة، كما أسلفنا من قبل، هى القرآن والسُنة والإجماع والقياس والاجتهاد. والأولية هى للوحى، أى القرآن، ثم للسُنة، وأخيراً للمسلك «الرشيد» المعتمد للأفراد والأئمة ممن عاشوا وفق أحكام الوحى والسُنة . وكان تطور الإجماع والقياس نتاجاً لمصدر متفق عليه، وهو اجتهاد الأئمة المؤسسين فى القرنين الثانى والثالث من الهجرة. وسعى القرآن سعى أصلاً إلى إرساء معايير أساسية معينة لسلوك الفرد والجماعة، لا إلى التعبير عن هذه المعايير بوصفها حقوقاً وواجبات. إن دور النبى (ص) فى تحديد معايير السلوك هو سابق فى الزمان ومن حيث التأكيد والأهمية لدوره كمشروع سياسى يحدد العواقب القانونية لخرق هذه المعايير. ويحوى القرآن الأفكار الرئيسية التى هى أساس المجتمع المتمدن، كالرحمة والعدل والأمانة فى المعاملات التجارية، والاستقامة والنزاهة فى تطبيق العدالة، ويصفها باعتبارها الأخلاقيات الدينية الإسلامية. وفيما عدا عدد قليل من آيات الحدود والقصاص، فإن القرآن لم يذكر العواقب القانونية لتعاليمه المتصلة بالقانون العام، وإنما يتجاوزها إلى توضيح أثر السلوك البشرى فى ضمير صاحبه ومصير روحه الأبدى. فإن هدف القرآن هو تنظيم علاقة

الإنسـان بخـالقـه، إلى عـلاقة الإنسـان بأقـرانه من البشـر. فالقرآن إذاً ليس بمجموعة قوانين، ولا حتى بكتاب قانونى، ولا هو يصف نفسه بذلك... وإنما هو مناشدة بليغة للبشرية أن تطيع القانون الإلهى الذى سبق أن أوحى به، والذى هو بوسع الإنسان اكتشافه أو استخلاصه بصفة عامة من القرآن. غير أنه من الخطأ البـالغ تجـاهل تأثير القرآن فى إقـامة النظام القانونى الإسلامى. صـحيح أننا نجد أن نحو خمسمائة آية وحسب (أو ستمائة) من مجموع آيات القرآن البالغ عددها ٦٢١٩ آية، تتعرض لمسائل قانونية، وأنّ الغالبية العظمى من هذه الآيات الخمسمائة تخص شعائر العبادات، فلا يتبقى غير ثمانين آية ذات طابع قانونى بالمعنى الدقيق للعبارة. غير أننا نجد، من ناحيـة أخرى، أن هذه الآيات الثمـانين قد درست وفسرت من أجل استنباط أقصى قدر ممكن من المعانى منها، بل ونجد أن الآيات التى لا تتعرض لمسائل قانونية بحتة قد فسـرت تفسـيراً يضـفى عليـها مـضـمـوناً قـانونياً يصلح للاسترشاد به من عدة وجوه. والأهم من ذلك هو أن القرآن هو مصدر إيمان المسلمين بأن الشريعة هى أمر الله المباشر والشامل. وبالتالى فإن كافة المصادر والمناهج الأخرى، وأى مبدأ أو قاعدة فى الشريعة، ينبغى أن تقوم على أساس قرآنى، أو على الأقل، أن يوضح اتفاقها مع أحكام القرآن.

والغالبية العظمى من الفقهاء والمذاهب السُنية تقبل مبدأ النسخ كأساس الكثير من مبادئ وقواعد الشريعة، خاصة فى ميدان الحياة العامة. فالآية أو الآيات القرآنية المنسوخة تبقى فى حكم الشريعة منسوخة من أجل الحفاظ على اتساق الأحكام وتجنب تناقضها. ومن هذا المنظور تطور القانون الوضعى (الذى عرف فيما بعد باسم «الشريعة الإسلامية») على أساس من الآيات القرآنية فى الفترة المدنية التى تنسخ آيات من الفترة المكية السابقة، يقال إنها تتناقض معها. يجوز إعادة النظر فى السند العقلانى للنسخ وعواقبه ,إذا أردنا حلا للمسائل التى يثيرها تطبيق القانون العامة للشريعة فى العصر الحديث. إنّ مفهوم السُنة يقوم على حقيقة تاريخية خاصة بالسلوك، وتأثيرها فى سلوك الأجيال التالية. وأصبح مفهوم السُنة عند الخلفاء الراشدين وعند الأمة الإسلامية فى بداية تاريخها، يعنى كل ما يمكن إثبات أنه من فعل أو قول النبى (ص)، وأقدم صحابته. وكما أن العرب الجاهلين التزموا بسُنة أسلافهم، فقد دعيت أمة المسلمين إلى التمسك والالتزام بالسُنة الجديدة. فبعض الباحثين يذهب إلى أن هذا المفهوم التخصيصى للسُنة كان متأخراً نسبياً، فى حين يرى آخرون أن المفهوم كان قائماً منذ البداية. غير أن الكافة تجمع على أن المفهوم الدقيق لسُنة النبى بوصفها السُنة الوحدة التى

تشكل المصدر الثاني الموثوق به للشريعة كان نتاج أواخر القرن الهجرى الثاني. أما خلال القرن الهجرى الأول فقد كان المقصود بالسُنة، كلا من سُنة النبى والروايات عن شخص مسلم بعينه، أو عن الأمة بوجه عام. وطبيعة العلاقة بين الصحابة والنبى (وهم الأتباع الذين سعوا إلى العيش والتكيف وفق الدعوة النبوية ولم يكونوا مجرد كتبة يسجلون تعاليم تلك الدعوة)، جعلت من الصعب على العلماء الذين قاموا بجمع وتدوين سُنة النبى، وعلى الأجيال التالية استخلاص الأحاديث الخاصة بالنبى وحده من مجموع الأحاديث المنسوبة إلى الصحابة. وإذ أصبح لسُنة النبى دور رئيسى كمصدر للشريعة خلال القرن الهجرى الثانى (أواخر القرن الثامن والقرن التاسع الميلاديين)، أصبح من المهم للغاية التحقق من صحتها ودقة متنها وملابسات إصدارها. فقد أدرك الناس منذ الفترة الأولى من تاريخ الإسلام حقيقة هذا التزييف وخطورته فى مجال السُنة . وقد نهض عدد كبير من علماء المسلمين فى القرن الهجرى الثانى بمهمة التحقق من صحة الأحاديث وتدوين السُنة. وبمرور الوقت قبلت غالبية المسلمين كتب الحديث التى وضعها ستة من علمائهم وهم (البخارى ومسلم وأبو داود والترمذى والنصعى وابن ماجة) باعتبارها هى وحدها التى تحوى السُنة الصحيحة الموثوق

فيها. وقد وضع هؤلاء الستة وغيرهم من العلماء معايير بالغة الدقة للتحقق من صحة الروايات الخاصة بالسُنة ، وتصنيفها على هدى مدى صحتها وجواز قبولها. لكن غفل بعض علماء الحديث المسلمين عن احتمال أن يكون الإنسان الفاضل ضعيف الذاكرة، أو شديد الرغبة فى أن يكون رأيه صادقاً، أو لديه ميل إلى إسقاط الحاضر على الماضى، أو صبغ الحقائق بصبغة رأيه، أو متأثراً بإيحاء وتوجيه الأسئلة الموجهة إليه. من هنا فبعض الأحاديث الموضوعة قد تسرب حتى إلى المجموعات الست التى يثق كافة المسلمين السنيين اليوم فى صحتها. كذلك فإنه من الجائز أن يكون بعض الأحاديث الصحيحة قد رفض أو ضعف حتى لم يكن له أثر كمصدر للشريعة. وحين اقتصر إطلاق السُنة على سنة النبى وحده، أصبح للروايات المتناقلة عن الصحابة والتابعين وضع أدنى، وإن بقيت قائمة فى صورة «إجماع» وهو المصدر الثالث للشريعة. وجد فقهاء المسلمين فى السُنة سنداً له بوصفه مصدراً للشريعة. فقد روى عن النبى أنه قال «لا تجتمع أمتى على ضلالة». كما استشهد الفقهاء بالآية ١١٥ من سورة النساء للتأكيد على مبدأ حجية الإجماع : «وَمَن يُشَاقِقِ الرَّسُولَ من بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىَ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىَ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيراً». «إِنَّ اللَّهَ لاَ يَغْفِرُ

أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً بَعِيداً» (١١٦). وقال العلماء بحسب ما روى القرطبى : هاتان الآيتان نزلتا بسبب ابن أبيرق السارق، لما حكم النبى عليه بالقطع وهرب إلى مكة وارتد. قال سعيد بن جبير إنه لما صار إلى مكة نقب بيتا بمكة فلحقه المشركون فقتلوه، فنزلت الآية : «إِنَّ اللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ» إلى: «فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً بَعِيداً». وروى الضحاك أنه قدم نفر من قريش المدينة وأسلموا ثم انقلبوا إلى مكة مرتدين فنزلت هذه الآية «ومن يشاقق الرسول». والمشاقة المعاداة. والآية وإن نزلت فى سارق الدرع أو غيره فهى عامة فى كل من خالف طريق المسلمين. و«الهدى »: الرشد والبيان، وقد تقدم. وتقول الآية : «نوله ما تولى» يقال: إنه نزل فيمن ارتد؛ والمعنى؛ نتركه وما يعبد؛ عن مجاهد. أى نكله إلى الأصنام التى لا تنفع ولا تضر؛ وقال مقاتل. وقال الكلبي؛ نزل تقول الآية : «نوله ما تولى» فى ابن أبيرق؛ لما ظهرت حاله وسرقته هرب إلى مكة وارتد ونقب حائطا لرجل بمكة يقال له: حجاج بن علاط، فسقط فبقى فى النقب حتى وجد على حاله، وأخرجوه من مكة؛ فخرج إلى الشام فسرق بعض أموال القافلة فرجموه وقتلوه، فنزلت «نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا». وقرأ عاصم وحمزة وأبو عمرو «نولِهْ» «ونصلِهْ» بجزم الهاء،

والباقون بكسرها، وهما لغتان. و«ومن يشاقق الرسول» دليل على صحة القول بالإجماع، وفى تقول الآية : «إن الله لا يغفر أن يشـرك به» رد على الخـوارج؛ حيث زعـمـوا أن مـرتكب الكبيرة كافر. وقد تقدم القول فى هذا المعنى. وروى الترمذى عن على بن أبى طالب رضى الله عنه قال: مـا فى القرآن آية أحب إلى من هذه الآية: «إن الله لا يغفـر أن يشرك به ويغـفر ما دون ذلك لمن يشاء» قال: هذا حديث غريب. قال ابن فورك: وأجمع أصحابنا على أنه لا تخليد إلا للكافر، وأن الفاسق من أهل القبلة إذا مات غير تائب فإنه إن عذب بالنار فلا محالة أنه يخرج منها بشفاعة الرسول: أو بابتداء رحمة من الله تعـالى. وقـال الضـحـاك: إن شـيـخـا من الأعـراب جـاء إلى الرسـول فـقـال: يا رسـول الله، إنى شـيخ منهمك فى الذنوب والخطايا، إلا أنى لم أشرك بالله شيئا منذ عرفته وآمنت به».

فإنَّ الإجماع كان قوى التأثير فى تطوير الشريعة، لا كمصدر مستقل وحسب، وإنما أيضاً بتحديده النص المعتمد الثابت للقرآن والسُنة ذاتيهما وتفسيره لهما. فمن ناحية، نجد أن الإجماع هو الذى اعتمد على نحو يقينى حاسم النص القرآنى القديم بعد جمع سوره، وكذا المجموعات الصحاح من السُنة. ومن ناحية أخرى، فإنه كان ثمة اتفاق على أن ما استقر من إجماع على تفسير القرآن والسُنة

وتطبيق أحكامهما هو وحده الصحيح، وأنه ليس ثمة حجية إلا لما ارتأى إجماع الأمة إضفاء الحجية عليه من الرجال والتصانيف. ومع قدم عهد قبول مبدأ الإجماع كمصدر للشريعة، فإن معناه ومجاله ظلا محل خلاف كبير. ما الذى يشكل الإجماع؟ هل يتطلب موافقة الكافة أم أن بالإمكان ثبوت الإجماع مع بعض الخلاف أو مع رفض أقلية له؟ ومن أولئك الذين يعتبر إجماعهم ملزماً، وملزماً لمن؟ هل هو إجماع الصحابة والأمة فى المدينة. أم إجماع علماء المسلمين وفقهائهم عامة، أم فى مصر من الأمصار، أم هو إجماع المسلمين كافة؟ هل هو إجماع جيل واحد (من العلماء أو الأمة الإسلامية) أو إجماع عدة أجيال؟ وهل هو إجماع جيل سابق (أو أجيال سابقة) ملزم بالضرورة لكل الأجيال اللاحقة؟ ما وسائل تحقيق الإجماع على أى أمر من الأمور؟ أى من سكان الأمصار له حق الخروج بإجماع ملزم، وما العلاقة الواجبة بين إجماعهم وإجماع الأجيال السابقة، أو المعاصرة، أو التالية؟ هل يمكن القول مثلا بأن الإجماع هو إجماع أمة سياسية معينة من المسلمين، كالدولة القومية، وإنه يمكن التوصل إليه بانتخابها ممثلين لها، أم عن طريق إجراء استفتاء فى تلك الأمة المعينة؟ هل يجوز لهذا الإجماع «الديمقراطى» لأمة سياسية حديثة معينة أن يرفض مفهوم أو

مبدأ الشريعة القائمة على إجماع أمة مسلمة سابقة، خاصة من الأجيال الأولى فى تاريخ الإسلام، وهى التى ترى الأغلبية الساحقة من المسلمين أنها تتمتع بحجية دينية بالغة القوة؟

قال صاحب «شرح الأصول الخمسة» : إنّ الكثرة ليست من أمارات الحق، ولا القلة من علامات الباطل. ولهذا ذم الله الأكثرين بقوله : «وأكثرهم للحق كارهون» و«أكثرهم لا يعلمون»، ومدح الأقلين بقوله : «وقليل ما هم» ، «وما آمن معه إلا قليل» «وقليل من عبادى الشكور». وقال الشاعر فى القليل :

تعيرنا أنا قليل عديدنا

فقلت لها ان الكرام قليل(١١٧)

ونشأ مفهوم الاستحسان عن الرغبة فى تجنب إبطال التشدد فى القياس لممارسات نافعة قائمة (أو على الأقل لا ضرر منها)، أو تسببه فى مصاعب لا ضرورة لها. كذلك فإنه بالإمكان تعريفه بأنه «تفضيل فقهى» ذلك أن الفقيه قد لا يرى اللجوء إلى القياس الصارم، ويستحسن حلاً آخر. وقد كان من دأب مالك وأبى يوسف مقابلة الاستحسان بالقياس وذلك خلال النصف الثانى من القرن الثامن الميلادى، فأصبح الاستحسان يعنى «وسيلة لاستنباط الحكم المتعارض لسبب من الأسباب مع القياس المألوف». أما الشافعى وتلامذته فقد

أنكروا الاستحسان أساساً، إذ يفسح المجال أمام الآراء العشوائية، فى حين ذهب المناصرون له وغالبيتهم من أتباع المذهب الحنفى إلى أن الاستحسان قياس خفى، وتحول عن القياس الظاهر إلى رأى فى الباطن مكيف لنفسه وتفضيل قائم على علة يقرها سلطان الشرع المستقر. وأما الاستصلاح أو (المصلحة العامة) فمرتبط بالاستحسان (لدرجة خلط الناس بينهما) حيث إنهما يناقضان المنهج الأكثر شيوعاً فى استنباط الأحكام الفقهية، رغم أن الاستحسان قد يكون أقدم من الاستصلاح. وقد ذكر أن الغزالي عرف المصلحة بأنها «المحافظة على مقصود الشرع من الخلق»، أى حفظ الدين، والحياة، والعقل، والنسل، والمال. ويرى الغزإلى أن هذا الحفظ تضمنه بصفة عامة النصوص الشرعية، وبالتإلى فهو يوافق القياس المألوف. فإن لم يوافقه فإن المصلحة إنما تكون حاسمة حين تطرأ اعتبارات ضرورية أو قاطعة أو كلية محددة تحديداً لا لبس فيه تؤثر فى الجماع الإسلامية كلها، وإلا لم يجز استعمال الاستصلاح. وآثر الغزإلى مبدأ الاستصحاب الأكثر صرامة. وهو يعنى بالاستصحاب محاولة ربط حالات متأخرة بحالات سابقة عليها، على أساس افتراض أن أحكام الفقه التى تطبق فى حالات معينة تظل صالحة للتطبيق ما دام لم يثبت تغير هذه الحالات. وبعبارة أخرى، فإن هذا القول لا

يعنى أكثر من افتراض شرعية الممارسات القديمة ما لم يثبت العكس. وكان ابن تيمية يشكك فى قيمة الاستصلاح، إذ يرى أن الشريعة قد راعت بالفعل المصلحة «الشرعية». فلو أن امرءا رأى مصلحة فى مبدأ ما، فإن هذه المصلحة إما منصوص عليها فى الشريعة ولا تحتاج إلا إلى اكتشافها، أو هى مصلحة وهمية غير حقيقية، أو بتعبير آخر، مصلحة غير مشروعة أو لا ينبغى السعى وراءها. أما الطوفى، فعلى العكس من ذلك، يرى تقديم مبدأ «رعاية المصلحة» على النص والإجماع ما لم يتحقق التوفيق بين هذين الأخيرين وبين مراعاة الصالح العام فيما يخص الجوانب القانونية من الحياة اليومية. وبعبارة أخرى، فإن الطوفى يذهب إلى أنه عدا ما يتصل بالعبادات، فإن رعاية المصلحة هى الفيصل والمرجع الأخير، وتجب نص الشريعة. وأما الضرورة فيمكن اعتبارها مستمدة من القياس على مبدأ وارد فى آيات قرآنية كما فى الآية ٢٣٩ من سورة البقرة «فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالاً أَوْ رُكْبَاناً فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَاذْكُرُواْ اللّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ». تقول الآية : «فإن خفتم» من الخوف الذى هو الفزع. «فرجالا» أى فصلوا رجالا. «أو ركبانا» معطوف عليه. والرجال جمع راجل أو رجل من قولهم: رجل الإنسان يرجل رجلا إذا عدم المركوب ومشى على قدميه، فهو رجل وراجل ورجل – (بضم

الجيم) وهى لغة أهل الحجاز؛ يقولون: مشى فلان إلى بيت الله حافيا رجلا؛ - حكاه الطبرى وغيره - ورجلان ورجيل ورجل، ويجمع على رجال ورجلى ورجال ورجالة ورجالى ورجلان ورجلة ورجله (بفتح الجيم) وأرجلة وأراجل وأراجيل. والرجل الذى هو اسم الجنس يجمع أيضا على رجال. ولما أمر الله تعالى بالقيام له فى الصلاة بحال قنوت وهو الوقار والسكينة وهدوء الجوارح وهذا على الحالة الغالبة من الأمن والطمأنينة ذكر حالة الخوف الطارئة أحيانا، وبين أن هذه العبادة لا تسقط عن العبد فى حال، ورخص لعبيده فى الصلاة رجالا على الأقدام وركبانا على الخيل والإبل ونحوها، إيماء وإشارة بالرأس حيثما توجه؛ هذا قول العلماء، وهذه هى صلاة الفذ الذى قد ضايقه الخوف على نفسه فى حال المسايفة أو من سبع يطلبه أو من عدو يتبعه أو سيل يحمله، وبالجملة فكل أمر يخاف منه على روحه فهو مبيح ما تضمنته هذه الآية. هذه الرخصة فى ضِمنها إجماع العلماء أن يكون الإنسان حيثما توجه من السُموت ويتقلب ويتصرف بحسب نظره فى نجاة نفسه. واختلف فى الخوف الذى تجوز فيه الصلاة رجالا وركبانا؛ فقال الشافعي: هو إطلال العدو عليهم فيتراءون معا والمسلمون فى غير حصن حتى ينالهم السلاح من الرمى أو أكثر من أن يقرب العدو فيه منهم من الطعن

والضرب، أو يأتى من يصدق خبره فيخبره بأن العدو قريب منه ومسيرهم جادين إليه؛ فإن لم يكن واحد من هذين المعنيين فلا يجوز له أن يصلى صلاة الخوف. فإن صلوا بالخبر صلاة الخوف ثم ذهب العدو لم يعيدوا، وقيل: يعيدون؛ وهو قول أبى حنيفة. قال أبو عمر: فالحال التى يجوز منها للخائف أن يصلى راجلا أو راكبا مستقبل القبلة أو غير مستقبلها هى حال شدة الخوف، والحال التى وردت الآثار فيها هى غير هذه. وهى صلاة الخوف بالإمام وانقسام الناس وليس حكمها فى هذه الآية، وهذا يأتى بيانه فى سورة «النساء». وفرّق مالك بين خوف العدو المقاتل وخوف السبع ونحوه من جمل صائل أو سيل أو ما الأغلب من شأنه الهلاك، فإنه استحب من غير خوف العدو الإعادة فى الوقت إن وقع الأمن. وأكثر فقهاء الأمصار على أن الأمر سواء. وحيث أنّ هذه الآية فسرت على أنها تجيز للفارس الراكب فى انتظار المعركة أن يصلى وهو راكب بدلا من أن يترجل ويؤدى الصلاة بصورتها المعتادة، فقد قيل قياساً على ذلك: إن الضرورات تبيح المحظورات. ونجد المبدأ نفسه فى آيات قرآنية أخرى، كتلك التى تجيز: للمسلم أكل طعام محظور كلحم الخنزير، أو فعل المحظور إن كان السبيل الأوحد للحفاظ على حياته. ما الذى يشكل الضرورة الشرعية

بالدرجه التى تبرر تجاوز أحكام الشريعة الصارمة أو تعديلها؟

ان أولية النص هى الحد المشترك لكافة الوسائل الثانوية، والإجماع، والقياس. أما الاجتهاد فإنه لا يجوز إلا فى الحالات التى لا يحكمها نص واضح وصريح من القرآن أو السُنة . فلا إجماع ولا قياس ولا غيرهما مع وجود النص، كما أن الاجتهاد لا يكون إلا فى ما ليس فيه نص من قرآن أو سنة. وأما الاجتهاد فهو استفراغ الفقيه الوسع لاستنباط حكم فقهى فى أمر لم يرد بصدده نص من القرآن والسُنة. وتؤيد السُنة الاجتهاد مصدرا للشريعة. ومفهوم الإجماع يبدو وكأنما ظهر نتيجة لممارسة الاجتهاد، حيث «إنّ اجتهاد الفقهاء الأُول أدى بهم إلى القول بوجوب اتخاذ إجماع الأمة فى مجموعها، أو إجماع علماء المسلمين بالأخص، مصدراً من مصادر الشريعة. كذلك فإن مضمون الإجماع (أى المبادئ والقواعد التى تعد اليوم جزءاً من الشريعة بفضل الإجماع) قد يكون ناجماً فى الأصل عن اجتهاد واحد أو أكثر من الصحابة، أو اجتهاد الفقهاء الأُول. ويمكن النظر إلى القياس أيضاً بوصفه إحدى وسائل الاجتهاد. كذلك فإن ممارسة الاجتهاد بالمعنى الأوسع ذات صلة بتفسير القرآن والسُنة . فكلما قيل بمبدأ أو قاعدة فى الشريعة على أساس

المعنى العـام (أو الدلالات العـريضــة) لنص فى القـرآن أو الحديث (دون الحكم المباشر لنص واضح صريح)، فإن الصلة بين النص وبين المبدأ أو القاعدة فى الشريعة يحددها اجتهاد الفقيه. وإنه لمن العسير أن نتخيل أيّ نص فى القرآن والسُنة، مهما بدا واضحاً وصريحاً، ليس فى حاجة إلى هذا النوع من الاجتهاد لتفسيره وتطبيقه على أحوال محددة. وهكذا فإنه قد يبدو واضحاً أن الاجتهاد كان مفهوماً أساسياً وذا دور كبير ونشط جداً فى بناء الشريعة خلال القرنين الثامن والتاسع الميلاديين. وإذا نضجت الشريعة وغدت نظاماً قانونياً متكاملاً فى نظر الفقهاء، ورأى الناس الحاجة إلى الوصول إلى مبادئ وقواعد جديدة قد تقلصت، ساد الاعتقاد بأن مجال الاجتهاد قد ضاق إلى حد الزوال. وتعرف هذه الظاهرة فى تاريخ الفقه الإسلامى بقفل باب الاجتهاد. وترى غالبية المسلمين أن باب الاجتهاد ظل مقفولا منذ القرن العاشر الميلادى حتى وقتنا هذا. وقد طالب بعض علماء المسلمين المحدثين والمعاصرين إعادة فتح باب الاجتهاد. هل يكفى أن نفتح أبواب الاجتهاد وأن نمارسه فى إطار مبادئ الشريعة القائمة، إذ هل يمكن لممارسة الاجتهاد اليوم أن تحل المسائل الأساسية المتصلة بالقانون العام فى الشريعة، دون منازعة صرح الشريعة كله كما بناه الفقهاء الأوائل؟

كان الاجتهاد كما حدده نص الشريعة التقليدية ومنطقها قاصراً على الأمور التى تحكمها نصوص واضحة وقاطعة من القرآن والسُنة. كذلك فإنه بمقتضى الصياغة التاريخية لأصول الفقه لم يكن من الجائز اللجوء إلى الاجتهاد حتى فى المسائل التى قضى فيها الإجماع. لابد من تعديل هذه القيود على الاجتهاد، فعمر بن الخطاب، الخليفة الثانى وأحد كبار الصحابة، اجتهد برأية فى أمور تحكمها نصوص واضحة قاطعة من القرآن والسُنة. ومن أمثلة ذلك الآية ٦٠ من سورة التوبة : «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِى سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ». وتقول الآية : «إنما الصدقات للفقراء» خص الله سبحانه بعض الناس بالأموال دون بعض نعمة منه عليهم، وجعل شكر ذلك منهم إخراج سهم يؤدونه إلى من لا مال له، نيابة عنه سبحانه فيما ضمنه بقوله: «وَمَا من دَابَّةٍ فِى الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِى كِتَابٍ مُّبِينٍ» (سورة هود الآية ٦). «للفقراء» تبيين لمصارف الصدقات والمحل، حتى لا تخرج عنهم. ثم الاختيار إلى من يقسم، هذا قول مالك وأبى حنيفة وأصحابهما. كما يقال: السرج للدابة والباب للدار. وقال الشافعي: اللام لام التمليك، كقولك: المال لزيد وعمرو وبكر،

فلا بد من التسوية بين المذكورين. قال الشافعي وأصحابه: وهذا كما لو أوصى لأصناف معينين أو لقوم معينين. واحتجوا بلفظة «إنما» وأنها تقتضي الحصر في وقوف الصدقات على الأصناف الثمانية وعضدوا هذا بحديث زياد بن الحارث الصدائي قال: أتيت الرسول وهو يبعث إلى قومي جيشا فقلت: يا رسول الله احبس جيشك فأنا لك بإسلامهم وطاعتهم، وكتبت إلى قومي فجاء إسلامهم وطاعتهم. فقال رسول الله (ص) : (يا أخا صداء المطاع في قومه). قال: قلت بل من الله عليهم وهداهم، قال: ثم جاءه رجل يسأل عن الصدقات، فقال له رسول الله (ص) : (إن الله لم يرض في الصدقات بحكم نبي ولا غيره حتى جزأها ثمانية أجزاء فإن كنت من أهل تلك الأجزاء أعطيتك) رواه أبو داود والدارقطني. واللفظ للدارقطني. وحكى عن زين العابدين أنه قال: إنه تعالى علم قدر ما يدفع من الزكاة وما تقع به الكفاية لهذه الأصناف، وجعله حقا لجميعهم، فمن منعهم ذلك فهو الظالم لهم رزقهم. وتمسك العلماء بالآية : «إِن تُبْدُواْ الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا الْفُقَرَاءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنكُم مِّن سَيِّئَاتِكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ» (سورة البقرة الآية ٢٧١). والصدقة متى أطلقت في القرآن فهي صدقة الفرض. وقال (ص) : (أمرت أن آخذ الصدقة من أغنيائكم وأردها على

فقرائكم). وهذا نص في ذكر أحد الأصناف الثمانية قرآنا وسُنة، وهو قول عمر بن الخطاب وعلى وابن عباس وحذيفة. وقال به من التابعين جماعة. قالوا: جائز أن يدفعها إلى الأصناف الثمانية، وإلى أى صنف منها دفعت جاز. روى المنهال بن عمرو عن زر بن حبيش عن حذيفة فى قوله: «إنما الصدقات للفقراء والمساكين» قال: إنما ذكر الله هذه الصدقات لتعرف وأى صنف منها أعطيت أجزأك. وروى سعيد بن جبير عن ابن عباس «إنما الصدقات للفقراء والمساكين» قال: فى أيتها وضعت أجزأ عنك. وليس بالسائل، لأن النبى قد كره السؤال ونهى عنه، وقال فى امرأة سوداء أبت أن تزول له عن الطريق: (دعوها فإنها جبارة) وأما الآية: «لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحصِرُواْ فِى سَبِيلِ اللَّهِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ ضَرْباً فِى الأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُم بِسِيمَاهُمْ لاَ يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافاً وَمَا تُنفِقُواْ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ» (سورة البقرة الآية ٢٧٣)، فلا يمتنع أن يكون لهم شيء. وما ذهب إليه أصحاب مالك والشافعى فى أنهما سواء حسن. ويقرب منه ما قاله مالك فى كتاب ابن سحنون، قال: الفقير المحتاج المتعفف، والمسكين السائل، وروى عن ابن عباس وقاله الزهري، واختاره ابن شعبان وهو القول الرابع. وقول خامس: قال محمد بن مسلمة: الفقير الذى له المسكن

والخادم إلى من هو أسفل من ذلك. والمسكين الذى لا مال له.

وتقبل الشيعة فى مجموعها القرآن والسُنة باعتبارهما مصدريّ الشريعة، ولكن بشروط معينة.١١٨ فغالبية الشيعة تتفق مع المسلمين السنيين حول النص القرآنى عدا اختلافات بسيطة ناجمة عن اختلاف القراءات، وحول ترتيب سور القرآن، وبعض الآيات غير أنهم يخالفون المسلمين السُنيين بصدد حجية تفسير القرآن وعصمة روايات السُنة فالشيعة لا تقبل روايات السُنة ما لم يكن أحد أئمتها هى قد دونها أو أقرها. ويحول الوضع المتميز الخاص للإمام فى المنظور الشيعى دون قبول الإجماع والاجتهاد بالمفهوم السُنى للإجماع والاجتهاد. ذلك أن الإقرار بأن الأمة لا تجتمع على ضلالة، أو إجازة استنباط قواعد الشريعة عن طريق اجتهاد فقيه عادى مهما يبلغ علمه وورعه، من شأنه إضعاف مركز الإمام وسلطته فى التشريع بإلهام إلهى. وتذهب الشيعة الإثنا عشرية إلى أن الإمام هو «تجسيد حى للشرع الإلهى غير قابل للخطأ»، بل هو «الصانع المفسر والمنفذ لها». غير أنَ «تجسيد الإمام الغائب للشرع الإلهى لا يورث، ولا يقوض من سلطته العليا باعتباره المفسر المعصوم لإرادة الله». وهكذا نرى أن مفهوم القانون عند غالبية الشيعة هو أشد استبداداً وأبعد عن الواقع الاجتماعى من مفهوم السُنة . وترى الأغلبية

العظمى من المسلمين أن التاريخ المبكر لدولة المدينة عرف أكبر قدر من الإتفاق بين نظرية الشريعة وتطبيقها. غير أن هذا إنما تحقق فى رقعة جد محدودة من الأرض، وخلال مدة جد قصيرة من الزمن. ورغم أن الالتزام الصارم بالشريعة لم يكن بذى أولوية عند الأمويين، فإن عمالهم فى السلطة التنفيذية كانوا يهتدون بأحكامها لدرجة أعانت على تطوير تلك الأحكام فى زمنهم. ونخص بالذكر تلك الزيادة فى أهمية وسمعة منصب القاضى فى أعين الأمويين. وقد استمر هذا الاتجاه فى التصاعد فى عهد الخلفاء العباسيين العباسيين الأوائل الذين أقاموا شرعية تحديهم لدولة الأمويين على أساس الزعم بالتزام أوفى بتطبيق أحكام الشريعة. غير أن الالتزام ذلك لم يكن يعنى أن محاكم الشريعة هى التى ستتولى توجيه مسار سفينة الدولة الإسلامية. فقد قبض خلفاء العباسيين قبضة قوية على دفة الأمور، ولم يكن لمحاكم الشريعة فى أى وقت من الأوقات مركز السلطة القضائية العليا المستقلة عن السلطة السياسية، وقد عكست المراحل التالية من التاريخ الإسلامى ذلك التذبذب المستمر بين درجة أقوى أو أضعف من الالتزام العملى بأحكام الشريعة. وكان الالتزام بأحكام الشريعة كان على أقوى نحو فى مجال الأحوال الشخصية والمواريث، وعلى أضعف نحو فى مجالات

القانون الجنائى، ونظام الضرائب، والقانون الدستورى، وعلى نحو متوسط فى مجال قانون العقود والالتزامات. ويرجع هذا التفاوت فى الالتزام بالجوانب أو المجالات المختلفة للشريعة، إلى حد ما، إلى درجة التفصيل فى الحديث عن هذه المجالات وتنظيمها فى القرآن والسُنة. وعلى سبيل المثال، فإن التفصيل الوافى فى حديث القرآن عن الأحوال الشخصية والمواريث، أدى إلى تطابق أكبر بين أحكام الشريعة فى هذا الصدد وبين العقيدة والممارسة الدينيتين. وقد نجم عن انشغال الفقهاء بصفة أساسية بتنظيم العلاقة بين المسلم الفرد وربه، أنهم وضعوا معايير للسلوك تدخل فى نطاق القانون الخاص لا العام، وهى معايير ذهبوا إلى أن من واجب السلطة السياسية القائمة أن تقرها وأن تطبقها. ولم يؤد ذلك وحسب إلى تطوير للشعائر الدينية والعبادات والقانون الخاص وقانون الأحوال الشخصية على نحو أوفى من تطوير جوانب القانون العام من الشريعة، وإنما أدى أيضاً إلى صياغة مبادئ الشريعة فى صورة واجبات أخلاقية تتبعها العواقب الدينية لا الحقوق والواجبات القانونية التى توفر لها حلولا دنيوية. وبذا صنفت كافة أوجه النشاط البشرى على أساس الحلال، أو المباح والحرام، والمندوب، والمكروه.

وهكذا تخاطب الشريعة ضمير المسلم الفرد، سواء بصفته

الشخصية أو العامة أو الرسمية، بدلا من أن تخاطب مؤسسات الأمة والدولة وهيئاتها العامة. أما التصنيف الأساسي الآخر للشريعة بالفصل بين مجالى العبادات والمعاملات فيتفق أيضاً مع طبيعة الشريعة بوصفها التزامات دينية تنعكس فى السلوك الخاص أو العام من منظور فردى شخصى. وهذا المنظور الفردى الشخصى نفسه هو مصدر تنوع المواقف من حكم الشريعة بصدد أمر من الأمور. فرغم أن الشريعة ترى نفسها كياناً منطقياً وشاملا، فثمة اختلاف جوهرى فى الرأى، ليس فقط بين المذاهب، وإنما أيضاً بين فقهاء المذهب الواحد. وحيث إنَ كافة الآراء المختلفة يمكن أن تكون سليمة ومشروعة، فإن للمسلم الحق فى ما يقبله ضميره منها. فإن مارس هذا الاختيار الفردى قاض يفصل فى حقوق المتنازعين والتزاماتهم، أو موظف يؤدى مهامه العامة، فسينجم عن ذلك مسائل خطيرة. وقد مارس هذا الحق نفسه بعض المصلحين المسلمين بما يعرف بالتلفيق، وهو الخروج بمبدأ عام، أو قاعدة معينة، مركبة من عدة مصادر، هى أحياناً من أكثر من مذهب. وهو خطأ حيث أن آراء وأحكام الفقهاء الفرادى تُعزل عن سياقها، ويعاد الربط بينها وفق الهوى الشخصى للملفق، فإذا بنا نرى أحياناً فقيهاً حجة يستعان به فى تعزيز حكم لم يكن أبداً من رأى ذلك الفقيه.

كذلك فإن التلفيق لا يكفى وحده لتوفير أساس أو منهج لقانون إسلامى حديث، لقاء المادة التى يستخدمها التلفيق هى الشريعة الوضعية نفسها.

وقد كان للغرب أثره فى الحد إلى أبعد مدى من تطبيق القانون العام فى الشريعة منذ أواخر القرن التاسع عشر الميلادي. فقد انهارت المراكز الرئيسية للسلطة الإسلامية فى الإمبراطورية العثمانية وإيران والهند، واضطرت إلى قبول النماذج الأوروبية للدولة القومية والنظام الدولى، وإلى التخلى عن تظاهرها بالالتزام بالقانون العام فى الشريعة. وقد أصبحت الأنظمة القانونية الأوروبية هى المعيار فى تطبيق القانون القومى، وفى مجالات العلاقات الدولية، ولم يترك للشريعة غير مجال الأحوال الشخصية للمسلمين وأحكام المواريث. ومع ذلك، فها نحن نلمس اليوم فى كافة الأقطار الإسلامية تقريباً تصاعداً فى الدعوة إلى انتماء إسلامى أقوى، والتزام بالشريعة أكبر. غير أن هذه المطالبة ينبغى التوفيق بينها وبين واقع الدولة القومية والنظام الدولى فى أواخر القرن العشرين، وكذا تطلعات المسلمين أنفسهم إلى الاستفادة من ثمار الأفكار الحديثة عن دستورية نظام الحكم، وعن حقوق الإنسان. وقد فشلت المحاولات الأولى الساعية إلى احتواء هذه الاحتياجات والمطامح المتصارعة وإلى التوفيق

بينها وبين المفهوم والبناء التاريخيين للشريعة. والواجب الآن هو توفير صورة جديدة للقانون العام الإسلامى، يحقق التوازن اللازم بين الحداثة والشريعة.

٣-٢٣- الغايات التشريعية للنص:

وبعد أن قرر جاك بيرك أن التشريع يجمع بين قانون وأخلاق، وتحذير من الله عند المخالفة، قال : «ولا نعنى بذلك إنكار الغايات التشريعية للنص، ولا إنكار أن هذه القواعد تتحدد فى صيغ قانونية بمعنى الكلمة». قال بعد ذلك : «ولكن القاعدة القانونية بها تنبثق من هالة القداسة الواسعة حيث تستمد منها فاعليتها الأصلية». ويتابع جاك بيرك فيجزم بأن القانونى بالمعنى المحدد يشير إلى ضوابط تتشكل فى النظام القرآنى فى صورة الحدود المقترنة بفكرة التحديد والتعريف، بل بالوضعية ومن هنا أهميتها النسبية فى مجال الأحوال الشخصية: الوصايا، الوعظ، وقلما يذكر الأمر. لم يقل بيرك إن الحدود من أبواب الأحوال الشخصية إنما قال إن القانونى بالمعنى المحدد يشير إلى ضوابط تتشكل فى النظام القرآنى فى صورة الحدود المقترنة بفكرة التحديد والتعريف، بل بالوضعية ومن هنا أهميتها النسبية فى مجال الأحوال الشخصية، فالأحوال الشخصية اصطلاح معروف يتعلق بمسائل الأسرة من زواج وطلاق وميراث. فدخل الحدود فى

مجال هذه الأحوال يمثل تدخلا نسبيا لا مطلقا. لكن الأحكام/ الحدود فى القرآن، بالنسبة إلى محمد رجب البيومي، هى أحكام صارمة، وهى ليست من قبيل المواعظ، كما فى الآيات التالية : «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُواْ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلاَ تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الأَخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ» (سورة النور الآية ٢)، «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُواْ أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» (سورة المائدة الآية ٣٨)، «يَأيها الَّذِينَ آمَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالأُنثَى بِالأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (سورة البقرة الآية ١٧٨). فهل جاء ذلك من قبيل المواعظ، ولم يتخذ شكل الأوامر؟ إن «اجلدوا» و«اقطعوا» فعلا أمر، وعبارة كتب عليكم تتضمن الإلزام التام دون نكوص. هل جاءت هذه العبارات الصارمة مراداً بها الوعظ أو التثقيف؟ أأنزل الله هذه الأحكام لتعطل؟ ولماذا أنزلها ؟ هل كانت المسألة تتعلق بالوعظ ؟

كان الزنى فى اللغة معروفا قبل الشرع، مثل اسم السرقة والقتل. وهو اسم لوطء الرجل امرأة فى فرجها من غير نكاح

ولا شبهة نكاح بمطاوعتها. وهو إدخال فرج فى فرج مشتهى طبعا محرم شرعا؛ فإذا كان ذلك وجب الحد. والآية «الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُواْ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلاَ تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الأَخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ» (سورة النور الآية ٢)، ناسخة لآية الحبس وآية الأذى اللتين فى سورة «النساء» باتفاق. تقول الآية : «مائة جلدة» هذا حد الزانى الحر البالغ البكر، وكذلك الزانية البالغة البكر الحرة. وثبت بالسُنة تغريب عام، على الخلاف فى ذلك. وأما المملوكات فالواجب خمسون جلدة؛ وتقول الآية : «فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب» (سورة النساء الآية ٢٥)، وهذا فى الأمة، ثم العبد فى معناها. وأما المحصن من الأحرار فعليه الرجم دون الجلد. ومن العلماء من يقول: يجلد مائة ثم يرجم. وقدمت «الزانية» فى الآية من حيث كان فى ذلك الزمان زنى النساء فاش وكان لإماء العرب وبغايا الوقت رايات، وكن مجاهرات بذلك. وقيل: لأن الزنى فى النساء أعر وهو لأجل الحبل أضر. وقيل: لأن الشهوة فى المرأة أكثر وعليها أغلب فصدرها تغليظا لتردع شهوتها وإن كان قد ركب فيها حياء لكنها إذا زنت ذهب الحياء كله. وأيضا فإن العار بالنساء ألحق إذ موضوعهن الحجب والصيانة فقدم ذكرهن تغليظا

واهتماما.

نص القرآن على ما يجب على الزانيين إذا شُهد بذلك عليهما على ما يأتي وأجمع العلماء على القول به. واختلفوا فيما يجب على الرجل يوجد مع المرأة في ثوب واحد فقال إسحاق بن راهويه: يضرب كل واحد منهما مائة جلدة. وروى ذلك عن عمر وعلي وليس يثبت ذلك عنهما. وقال عطاء وسفيان الثوري: يؤدبان. وبه قال مالك وأحمد على قدر مذاهبهم في الأدب. قال ابن المنذر: والأكثر ممن رأيناه يرى على من وجد على هذه الحال الأدب. لا خلاف أن المخاطب بهذا الأمر الإمام ومن ناب منابه. وزاد مالك والشافعي: السادة في العبيد. قال الشافعي: في كل جلد وقطع. وقال مالك: في الجلد دون القطع. وقيل: الخطاب للمسلمين لأن إقامة مراسم الدين واجبة على المسلمين، ثم الإمام ينوب عنهم إذ لا يمكنهم الاجتماع على إقامة الحدود. وقد اختلف العلماء في أشد الحدود ضربا فقال مالك وأصحابه والليث بن سعد: الضرب في الحدود كلها سواء ضرب غير مبرح؛ ضرب بين ضربين. هو قول الشافعي. وقال أبو حنيفة وأصحابه انّ التعزير أشد الضرب؛ وضرب الزنى أشد من الضرب في الخمر، وضرب الشارب أشد من ضرب القذف. وقال الثوري: ضرب الزنى أشد من ضرب القذف، وضرب القذف أشد من ضرب الخمر.

احتج مالك بورود التوقيف على عدد الجلدات، ولم يرد في شيء منها تخفيف ولا تثقيل عمن يجب التسليم له. احتج أبو حنيفة بفعل عمر، فإنه ضرب في التعزير ضربا أشد منه في الزنى. احتج الثوري بأن الزنى لما كان أكثر عددا في الجلدات استحال أن يكون القذف أبلغ في النكاية. وكذلك الخمر؛ لأنه لم يثبت الحد إلا بالاجتهاد، وسبيل مسائل الاجتهاد لا يقوى قوة مسائل التوقيف. الحد الذي أوجب الله في الزنى والخمر والقذف وغير ذلك ينبغي أن يقام بين أيدي الحكام، ولا يقيمه إلا فضلاء الناس وخيارهم يختارهم الإمام لذلك. وكذلك كانت الصحابة تفعل كلما وقع لهم شيء من ذلك. وسبب ذلك أنه قيام بقاعدة شرعية وقربة تعبدية، تجب المحافظة على فعلها وقدرها ومحلها وحالها، بحيث لا يتعدى شيء من شروطها ولا أحكامها، فإن دم المسلم وحرمته عظيمة، فيجب مراعاته بكل ما أمكن. روى الصحيح عن حضين بن المنذر أبي ساسان قال: شهدت عثمان بن عفان وأتي بالوليد قد صلى الصبح ركعتين ثم قال: أزيدكم؟ فشهد عليه رجلان، أحدهما حمران أنه شرب الخمر، وشهد آخر أنه رآه يتقيأ؛ فقال عثمان: إنه لم يتقيأ حتى شربها؛ فقال: يا علي قم فاجلده، فقال علي: قم يا حسن فاجلده. فقال الحسن: ولحارها من تولى قارها - فكأنه وجد عليه - فقال: يا عبدالله بن جعفر، قم فاجلده، فجلده

وعلى يعد...) الحديث. وقد تقدم في المائدة. فانظر قول عثمان للإمام علي: قم فاجلده. تقول الآية : «ولا تأخذكم بهما رأفة» أى لا تمتنعوا عن إقامة الحدود شفقة على المحدود، ولا تخففوا الضرب من غير إيجاع، وهذا قول جماعة أهل التفسير. وقال الشعبى والنخعى وسعيد بن جبير: «لا تأخذكم بهما رأفة» قالوا فى الضرب والجلد. وقال أبو هريرة رضى الله عنه: إقامة حد بأرض خير لأهلها من مطر أربعين ليلة؛ ثم قرأ هذه الآية. والرأفة أرق الرحمة. وقرئ «رأفة» بفتح الألف على وزن فعلة. وقرئ «رأفة» على وزن فعالة؛ ثلاث لغات، هى كلها مصادر، أشهرها الأولى؛ من رؤوف إذا رق ورحم. ويقال: رأفة ورآفة؛ مثل كأبة وكآبة. وقد رأفت به ورؤفت به. والرؤوف من صفات الله تعالى: العطوف الرحيم. «فى دين الله»، أيّ فى حكم الله؛ كما قالت الآية : «فَبَدَأَ بِأَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا من وِعَاءِ أَخِيهِ كَذَلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلاَّ أَن يَشَاءَ اللَّهُ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاءُ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ» (سورة يوسف الآية٧٦)، أيّ فى حكمه. وقيل: «فى دين الله» أى فى طاعة الله وشرعه فيما أمركم به من إقامة الحدود. «إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر» قررهم على معنى التثبيت والحض بتقول الآية :«إن كنتم تؤمنون بالله». وهذا كما تقول لرجل تحضه: إن كنت

رجلا فافعل كذا، أى هذه أفعال الرجال. فهل جاء ذلك من قبيل المواعظ، ولم يتخذ شكل الأوامر؟ إن «اجلدوا» و«اقطعوا» فعلا أمر، وعبارة كتب عليكم تتضمن الإلزام التام دون نكوص. فهل جاءت هذه العبارات الصارمة مراداً بها الوعظ ؟ كان الزنى قائما قبل التشريع الإسلامي لكنه تشكل في صورة الحد على ضوء التشريع الجديد. من جهة أخرى، قال جاك بيرك إنّ هذه الحدود فى مجال التطبيق جاءت غامضة فأتاحت للمسئولين سعة فى الاختيارات، ومن هنا تراكمت الأحكام القضائية فى القانون الإسلامى، وقد اعترف جاك بيرك بأن أصحاب هذه الأحكام كانوا جهابذة وقضاة وعلماء، وهذا أيده محمد رجب البيومي. ولكن جاك بيرك قال إنهم أعادوا تفسير النصوص حين ورود حالات خاصة. وعلق محمد رجب البيومى أن ذلك مما يشهد بكفاءتهم القانونية، وهم فى هذا التفسير يلتزمون بالنص وما يمكن أن يعطيه، لا أنهم يعدلون عنه، وكان هذا الاجتهاد الدائب فى التطبيق التشريعى مصدر ثراء لا ينفد. لكن انساق العلم التقليدى، حسب بيرك، لإحصاء الأحكام من منطلق أنها «قواعد قانونية» فى القرآن، وقد وجد فيه بالكاد ما بين مائتى وخمسمائة قاعدة. وما من شك فى أن النبى والصحابة التابعين فى الأجيال التالية كانوا يطبقون أحكام آيات القرآن

ومتون الحديث، وهيّ آيات ومتون واضحة ومحددة الدلالة. وكان أول خليفة أموى يأخذ تطبيق الشريعة على محمل الجد والانتظام هو عمر بن عبد العزيز فى أواخر القرن الأول الهجرى أوائل القرن الثامن الميلادي. وتنتمى الأغلبية العظمى من المسلمين اليوم إلى المذاهب السُّنية الأربعة الباقية من مدارس الفقه الإسلامي، وهى المذاهب التى تأسست فى مستهل العصر العباسي.

وانتقل جاك بيرك من بعد ذلك إلى معنى جديد هو أن التشريع الإسلامى يرى أن كل ما ليس محرمًا فهو مشروع. ولا يعترض بيرك أبدا على هذه السعة الفسيحة فى التشريع الإسلامى، والتى يعدها محمد رجب البيومى إحدى ميزاته الباهرة. سنخضع معها لتوجيهات القدوة من الأعلام ومتحرزى الفقهاء، فنسعى إلى أن نتخلق مثلاً بآداب الرسول. وقد كان يتحاشى بعض الحلال، فتكون النتيجة أن يضيق استعمال الحلال.

٣-٢٤- مفهوم العُرف:

قال جاك بيرك إن القرآن يرجع إلى العُرف الذى اقترن بالأصل الخامس وهو الكلام فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وهو ما قرره عبد الجبار فى «شرحه»(١١٩). والجدير بالذكر أنّ اللغة الألمانية تفرق بين الأخلاق Sittlichkeit

بالمعنى الاشتقاقي Sitte، أيّ بين العادات والتقاليد التي يجري عليها شعب من الشعوب من دون تأصيله في أصول، وبين Moralit، أيّ السلوك الأخلاقي، أيّ أنّ هناك فرقا بين الأخلاق النظرية والأخلاق العملية. وإذا كان العرف أصلا فهو ينتمي إلى الأخلاق بمعنى Moralitt، وقد اعترف بالمعروف المذهبان الحنفى والمالكى فى حدود معينة. ورفضه المذهب الشافعى. ففى المذهب الحنفى يجوز تغليب العُرف أو العادة على القياس، ولا يجوز أبداً تغليبهما على نص القرآن أو السُنة . وهو، فى نظر محمد رجب البيومي، خبط بين مدلولى كلمتى العرف والمعروف. فالعُرف عند الأصوليين هو المتعارف عليه مما يكون موضع السماح أو المؤاخذة. والقرآن، بحسب البيومي، لا يرجع إلى العُرف، كما ذكر جاك بيرك، مع أنّ القرآن يقول : «خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ» (سورة الأعراف الآية ١٩٩). وهذه الآية من ثلاث كلمات، تضمنت قواعد الشريعة فى المأمورات والمنهيات. فقوله: «خذ العفو» دخل فيه صلة القاطعين، والعفو عن المذنبين، والرفق بالمؤمنين، وغير ذلك من أخلاق المطيعين. ودخل فى قوله: «وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ» صلة الأرحام، وتقوى الله فى الحلال والحرام، وغض الأبصار، والاستعداد لدار القرار. وفى قوله: «وأعرض عن الجاهلين» الحض على التعلق بالعلم، والإعراض عن أهل

الظلم، والتنزه عن منازعة السفهاء، ومساواة الجهلة الأغبياء، وغير ذلك من الأخلاق الحميدة والأفعال الرشيدة. وقال القرطبى فى تفسيره للآية إنّ هذه الخصال تحتاج إلى بسط، وقد جمعها الرسول لجابر بن سليم. وقال جابر بن سليم أبو جري: ركبت قعودى ثم أتيت إلى مكة فطلبت رسول الله (ص)، فأنخت قعودى بباب المسجد، فدلونى على رسول الله (ص) ، فإذا هو جالس عليه برد من صوف فيه طرائق حمر؛ فقلت: السلام عليك يا رسول الله. فقال: «وعليك السلام». فقلت: إنا معشر أهل البادية، قوم فينا الجفاء؛ فعلمنى كلمات ينفعنى الله بها. قال: «أدن» ثلاثا، فدنوت فقال: «أعد عليَ» فأعدت عليه فقال: (اتق الله ولا تحقرن من المعروف شيئا وأن تلقى أخاك بوجه منبسط وأن تفرغ من دلوك فى إناء المستسقى وإن امرؤ سبَك بما لا يعلم منك فلا تسُبه بما تعلم فيه فإن الله جاعل لك أجرا وعليه وزرا ولا تسبن شيئا مما خولك الله تعالى). قال أبو جري: فوالذى نفسى بيده، ما سببت بعده شاة ولا بعيرا. أخرجه أبو بكر البزار فى مسنده بمعناه. وروى أبو سعيد المقبرى عن أبيه عن أبى هريرة عن النبى أنه قال: «إنكم لا تسعون الناس بأموالكم ولكن يسعهم منكم بسط الوجه وحسن الخلق». وقال ابن الزبير: ما أنزل الله هذه الآية إلا فى أخلاق الناس. وروى البخارى من حديث

هشام بن عروة عن أبيه عن عبدالله بن الزبير فى قوله: «خذ العفو وأمر بالعرف» قال: ما أنزل الله هذه الآية إلا فى أخلاق الناس. تقول الآية : «وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ»، أيّ بالمعروف. وقرأ عيسى بن عمر «العرف» بضمتين؛ مثل الحلم؛ وهما لغتان. والعرف والمعروف والعارفة: كل خصلة حسنة ترتضيها العقول، وتطمئن إليها النفوس. قال الشاعر:

من يفعل الخير لا يعدم جوازيه

لا يذهب العرف بين الله والناس

وقال عطاء: «وأمر بالعرف» يعنى بلا إله إلا الله.

تقول الآية : «وأعرض عن الجاهلين» أى إذا أقمت عليهم الحجة وأمرتهم بالمعروف فجهلوا عليك فأعرض عنهم؛ صيانة له عليهم ورفعا لقدره عن مجاوبتهم. وهذا وإن كان خطابا لنبيه فهو تأديب لجميع خلقه. وقال ابن زيد وعطاء: هى منسوخة بآية السيف. وقال مجاهد وقتادة: هى محكمة؛ وهو الصحيح لما رواه البخارى عن عبدالله بن عباس قال: قدم عيينة بن حصن بن حذيفة بن بدر فنزل على ابن أخيه الحر بن قيس بن حصن، وكان من النفر الذين يدنيهم عمر، وكان القراء أصحاب مجالس عمر ومشاورته، كهولا كانوا أو شبانا. فقال عيينة لابن أخيه: يا ابن أخى، هل لك وجه عند هذا الأمير، فتستأذن لى عليه. قال: سأستأذن لك عليه؛

فاستأذن لعيينة. فلما دخل قال: يا ابن الخطاب، والله ما تعطينا الجزل، ولا تحكم بيننا بالعدل ! قال: فغضب عمر حتى هم بأن يقع به. فقال الحر: يا أمير المؤمنين، إن الله قال لنبيه «خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين» وإن هذا من الجاهلين. فوالله ما جاوزها عمر حين تلاها عليه، وكان وقافا عند كتاب الله عز وجل. قلت: فاستعمال عمر رضى الله عنه لهذه الآية واستدلال الحر بها يدل على أنها محكمة لا منسوخة. وكذلك استعملها الحسن بن على بن أبى طالب رضى الله عنهما؛ على ما يأتى بيانه. وإذا كان الجفاء على السلطان تعمدا واستخفافا بحقه فله تعزيره. وإذا كان غير ذلك فالإعراض والصفح والعفو؛ كما فعل الخليفة العدل.

وأول ما بدأ به چاك بيرك فى كلامه على الفقه المقارن قوله: «أقل ما يمكن قوله إن القرآن فى هذا المجال لم يتبع، نصًا أو روحًا، النهج الذى صدر عنه قانون جوستنيان فى الزمن القريب من البعثة المحمدية، زمن أمرىء القيس». ويقول محمد رجب البيومى : إن هذا حق لاشك فيه. فالقرآن لم يأت بمواد جافة فى تشريعاته، بل جعل قوانينه تأتى كثيراً فى سياق أدبى يفصّل القول على نحو ترتاح له النفوس، كما فى الآية : «الزّانيَةُ وَالزّانى فَاجلدُواْ كُلّ وَاحد منّهُمَا مئَةَ جَلْدَة وَلاَ تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ اللّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ

الأَخِر وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ»(سورة النور الآية ٢). ولو جاءت هذه الآية وفق قانون جوستنيان لكانت هكذا «يجلد كل من الزانى والزانية مائة جلدة أمام الناس». هذه العبارة الصماء الجامدة تؤدى معناها القانونى، وعبارة القرآن تؤدى هذا المعنى تماماً ولا تقصر عنه، ولكنها تخاطب العقل والشعور معاً، أما العبارة الأولى فتخاطب العقل وحده، فتقول الآية (وَلاَ تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ اللّه)، يعنى رأفة بعض المتحسرين على إيقاع العقاب من الأقرباء والأصدقاء، وهذا التحسر لا معنى له، وتلك الرأفة لا مبرر لها، لأن القعود عن تنفيذ الحد سيهدم المجتمع هدماً لا بناء بعده، وعبارة (إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الأَخِر) تلفت المؤمنين إلى رقابة السماء، وعينها الحافظة، وهى رقابة لمصلحة الأمة نفسها، التى ينبغى أن تسلك سبل الطهارة والعفة.لو كان چاك بيرك يسير مع منطقه فى اختلاف القانون الرومانى عن التشريع الإسلامى، لاكتفى بما قال. ولكنه عاد إلى نقض، كما يقول محمد رجب البيومي، قوله السابق بقوله اللاحق : ومن المحتمل أن التجار المكيين كانوا على صلة بتطبيق الفتاوى والأحكام المدونة فى فلسطين وسوريا، وكان القانون الرومانى يدرس فى بيروت وأنطاكية وظل معروفًا جداً فى المنطقة حتى عهد هرقل، ومن غير المحتمل ألا يكون العرب قد أدركوا

أصداءً عديدة سواء من القانون المدنى أو لوائح الكنيسة السورية، ومن ثم ففى هذا المجال تبدو أصالة القرآن محسومة فى نطاق ابتعاده غالباً عن مجموعة الأوامر ليلجأ أكثر إلى قدوة مروجة للنماذج، فهو يعرض فى هذا الصدد عن الشكل التشريعى المنتشر آنذاك. يقول بيرك إذاً بأن أصالة القرآن، من حيث التشريع، قطعية، مع تأثر العرب بالتشريع البيزنطى بين القرن السادس والقرن السابع.

ويلغى محمد رجب البيومى مقولة تأثر القرآن بالقانون الرومانى إلغاء تاما. وواصل جاك بيرك سيره ليقرر أن «الأصوليين» يحاولون الآن إعادة التشريع الإسلامى إلى البلاد التى لا تزال تتبع قوانين الغرب، ويقول إنهم منتشرون فى كل قطر إسلامى، وبؤرة تجمعهم هى الشريعة بمفهومها الشائع كتشريع إسلامى. والمنادون بذلك لا يريدون تحديث الفقه الإسلامى، بل يريدون العودة إلى النص. وأورد الآية: «وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاءَ اللّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتَ إِلَى الله مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ»(سورة المائدة آية ٤٨). وترد عبارة «لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ

شرْعَةً وَمنْهَاجا» مجانسة جناسًا ناقصًا. والجناس الناقص هو اتفاق الكلمتين فى أكثر الحروف مع اختلاف المعنى. وليس هناك من فرق فى المعنى، فى منظور محمد رجب البيومي. فالشريعة هى الشرعة. وبدل أن يحدد بيرك المقصود من الشريعة منتقلا من المعنى اللغوى إلى الإصطلاحى كما فعل المفسرون، كأن يقول - مثلاً - الشرعة والشريعة فى اللغة هما الطريق إلى الماء أو مورد الماء من النهر، وقد سميت الشريعة شريعة تشبيها لها بشرعة الماء من حيث إن من شرع فيها على الحقيقة روى وتطهر، والمراد الرى المعنوى، وهو طهارة النفس وتزكيتها. بدلاً من أن يوضح المعنى توضيحًا مفهومًا، قال إن هذه اللفظة قليلة الاستعمال فى القرآن، وقد أصبحت بعد ذلك تدل على القانون.

تقول الآية : «وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ» الخطاب لمحمد، و«الكتاب» القرآن، و«بالحق»، أيّ هو بالأمر الحق «مصدقا» حال. «لما بين يديه من الكتاب» أى من جنس الكتب. «ومهيمنا عليه» أى عاليا عليه ومرتفعا. وهذا يدل على تأويل من يقول بالتفضيل، أيّ فى كثرة الثواب، على ما تقدمت إليه الإشارة فى «الفاتحة» وهو اختيار ابن الحصار فى كتاب شرح السُنة له. وقال قتادة : المهيمن معناه المشاهد. وقيل: الحافظ. وقال الحسن: المصدق؛ ومنه قول الشاعر:

إن الكتاب مهيمن لنبين
والحق يعرفه ذوو الألباب

وقال ابن عباس: «ومهيمنا عليه» أى مؤتمنا عليه. قال سعيد بن جبير: القرآن مؤتمن على ما قبله من الكتب، وعن ابن عباس والحسن: المهيمن الأمين. قال المبرد: أصله مؤتمن أبدل من الهمزة هاء؛ كما قيل فى أرقت الماء هرقت، وقاله الزجاج أيضا وأبو علي. وقد صرف فقيل: هيمن يهيمن هيمنة، وهو مهيمن بمعنى كان أمينا. الجوهري: هو من آمن غيره من الخوف؛ وأصله أأمن فهو مؤامن بهمزتين، قلبت الهمزة الثانية ياء كراهة لاجتماعهما فصار مؤتمن، ثم صيرت الأولى هاء كما قالوا: هراق الماء وأراقه؛ يقال منه: هيمن على الشيء يهيمن إذا كان له حافظا، فهو مهيمن؛ عن أبى عبيد. وقرأ مجاهد وابن محيصن: «ومهينا عليه» بفتح الميم. قال مجاهد انّ محمد مؤتمن على القرآن.

تقول الآية : «فاحكم بينهم بما أنزل الله» يوجب الحكم؛ فقيل: هذا نسخ للتخيير فى قوله: «فاحكم بينهم أو أعرض عنهم» وقيل: ليس هذا وجوبا، والمعنى: فاحكم بينهم إن شئت؛ إذ لا يجب علينا الحكم بينهم إذا لم يكونوا من أهل الذمة. وفى أهل الذمة تردد وقد مضى الكلام فيه. وقيل: أراد فاحكم بين الخلق؛ فهذا كان واجبا عليه.

تقول الآية : «ولا تتبع أهواءهم» يعنى لا تعمل بأهوائهم ومرادهم على ما جاءك من الحق؛ يعنى لا تترك الحكم بما بين الله تعالى من القرآن من بيان الحق وبيان الأحكام. والأهواء جمع هوى؛ ولا يجمع أهوية؛ وقد تقدم فى «البقرة». فنهاه عن أن يتبعهم فيما يريدونه؛ وهو يدل على بطلان قول من قال: تقوم الخمر على من أتلفها عليهم؛ لأنها ليست مالا لهم فتكون مضمونة على متلفها؛ لأن إيجاب ضمانها على متلفها حكم بموجب أهواء اليهود؛ وقد أمرنا بخلاف ذلك. ومعنى «عما جاءك» على ما جاءك.

و« لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً » يدل على عدم التعلق بشرائع الأولين. والشِّرعة والشَّريعة الطريقة الظاهرة التى يتوصل بها إلى النجاة. والشريعة فى اللغة: الطريق الذى يتوصل منه إلىَ الماء. والشريعة ما شرع الله لعباده من الدين؛ وقد شرع لهم يشرع شرعا أى سن. والشارع الطريق الأعظم. والشرعة أيضا الوتر، والجمع شرع وشرع وشراع جمع الجمع؛ عن أبى عبيد؛ فهو مشترك. والمنهاج الطريق المستمر، وهو النهج والمنهج، أى البين؛ قال الراجز:

من يك ذا شك فهذا فلج

ماء رواء وطريق نهج

وقال أبو العباس محمد بن يزيد إنّ الشريعة هى ابتداء

الطريق بينما المنهاج هو الطريق المتصل. وروى عن ابن عباس والحسن وغيرهما «شرعة ومنهاجا» سُنة وسبيلا. ومعنى الآية : «وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِناً عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُم فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ» (سورة المائدة آية ٤٨)، أنه جعل التوراة لأهلها، والإنجيل لأهله، والقرآن لأهله، وهذا في الشرائع والعبادات. والأصل التوحيد لا اختلاف فيه. وروى معنى ذلك عن قتادة. وقال مجاهد انّ الشرعة والمنهاج دين محمد عليه السلام، وقد نسخ به كل ما سواه. وتقول الآية : «ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة» أى لجعل شريعتكم واحدة فكنتم على الحق. وأراد بالاختلاف إيمان قوم وكفر قوم. «ولكن ليبلوكم فى ما آتاكم» فى الكلام حذف تتعلق به لام كي؛ أى ولكن جعل شرائعكم مختلفة ليختبركم؛ والابتلاء الاختبار. وتقول الآية : «فاستبقوا الخيرات» أى سارعوا إلى الطاعات؛ وهذا يدل على أن تقديمه الواجبات أفضل من تأخيرها، وذلك لا اختلاف فيه فى العبادات كلها إلا فى الصلاة فى أول الوقت؛ فإن أبا حنيفة يرى أن الأولى تأخيرها، وعموم الآية دليل عليه؛ قال الكيا.

وفيه دليل على أن الصوم فى السفر أولى من الفطر، وقد تقدم جميع هذا فى «البقرة» «إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون» أى بما اختلفتم فيه.

٣-٢٥- هجوم السُنة علي الصوفية:

وأشار جاك بيرك إلى خلاف حول الشريعة بين أهل السُنة والصوفية. وهذا الخلاف، حسب محمد رجب البيومي، مبالغ فيه، لأن أساس التصوف عند المتصوفة الحقيقيين، حسب محمد رجب البيومي، هو التمسك بالشريعة، ومن لا يقول بذلك فليس من متصوفة الإسلام قطعًا. وهذا الخلاف، لم يبالغ جاك بيرك فيه، لأن أهل السُنة كانوا أشد الفرق الإسلامية هجوما على التصوف وعلى الصوفية.(١٢٠)

أ - هاجم أبو الحسين المطلى (ت ٣٧٧ هـ) تحت من سمّاهم باسم «لروحانية» إتجاهات التصوف المختلفة. وقال: «ومن الفرق ذات الأهواء والبدع: الروحانية، وهم أصناف:

١ - وإنما سمّوا باسم «الروحانية» لأنهم زعموا أن أرواحهم تنظر إلى ملكوت السموات، وبها يعاينون الجنان، ويجامعون الحور العين، وتسرح فى الجنة.

٢ - وسمّوا باسم «الفكرية» لأنهم يتفكرون، بحسب زعمهم، فى هذا حتى يصيرون إليه. فجعلوا الفكر - بهذا - غاية عبادتهم ومنتهى إرادتهم. ينظروا بأرواحهم فى تلك

الفكرة إلى هذه الغاية، فيتلذذون بمخاطبة الله لهم ومصافحته إياهم ونظرهم إليه - زعموا! - ويتمتعون بمجامعة الحور العين ومفاكهة الأبكار على الأرائك متكئين، ويسعى عليهم الولدان المخلدون بأصناف الطعام وألوان الشراب وطرائف الثمار. ولو كانت الفكرةُ في ذنوبهم الندمَ عليها والتوبةَ منها والاستغفار، لكان مستقيماً. وأما هذه الفكرة فيوّبها لهم الشيطان، لأنه لا يتلذذ بلذات الجنة إلاّ مَن صار إليها يوم القيامة؛ وهكذا وعد الله عباده المؤمنين والمؤمنات.

٣ - ومنهم صنف من الروحانية زعموا أن حب الله يغلب على قلوبهم وأهوائهم وإرادتهم حتى يكون حبه أغلب الأشياء عليهم. فإذا كان كذلك عندهم، كانوا عنده بهذه المنزلة، ووقعت عليهم الخلة من الله، فجعل لهم السرقة والزنا وشرب الخمر والفواحش كلها - على وجه الخلة التي بينهم وبين الله، لا على وجه الحلال، ولكن على وجه الخُلة كما يحل للخليل الأخذ من مال خليله بغير إذن - منهم رباح وكليب كانا يقولان بهذه المقالة ويدعوان إليها. كذبوا أعداء الله! وكيف يكون ذلك وإبراهيم الخليل - خليل الرحمن - يُسأل يوم القيامة أن يشفع للناس إلى ربهم ليحكم بينهم، فيقول: لست هناك، ويذكر ثلاث كذبات - كذا روى عن النبي أنه قال.

٤ - ومنهم صنف من الروحانية زعموا أنه ينبغي للعباد

أن يدخلوا فى مضمار الميدان حتى يبلغوا إلى غاية السبقة من تضمير أنفسهم وحملها على المكروه. فإذا بلغت تلك الغاية أعطى نفسه كل ما تشتهى وتتمنى وإن أكل الطيبات كآكل الأرازلة من الأطعمة، وكان الصبر والخبيص عنده بمنزلة (= واحدة)، وكان العسل والخل عنده بمنزلة. فإذا كان كذلك فقد بلغ غاية السبقة، وسقط عنه تضمير الميدان، وأتبع نفسه ما اشتهت. منهم ابن حيان كان يقول هذه المقالة.

٥ - ومنهم صنف يقولون إن ترك الدنيا إشغال للقلوب، وتعظيم للدنيا ومحبة لها ولما عظمت الدنيا عندهم تركوا طيب طعامها ولذيذ شرابها ولين لباسها وطيب رائحتها. فأشغلوا قلوبهم بالتعلق بتركها؛ وكان من إهانتها مؤاتاة الشهوات عند اعتراضها حتى لا يشغل القلب بذكرها ويعظم عنده ما ترك منها. و(رباح وكليب) كانا يقولون هذه المقالة.

ومع أنّ المطلى لم يذكر فى هذا الموضع اسم الصوفية ولم يحدد - فيما عدا اسم رباح وكليب - أصحاب هذه الاتجاهات، فإن من الممكن أنها كانت اتجاهات عند بعض الصوفية الغلاة، ممن دمغهم السراج - وهو أكبر مدافع عن التصوف والصوفية - بأنهم من الصوفية الذين غلطوا فى فهم التصوف، ولا ينعتهم بوصف الصوفية الحقيقيين، بل قال عنهم إنهم من «المترسمين بالتصوف». وقد توفى السراج بعد

الملطى بعام واحد (الملطى توفى سنة ٣٧٧هـ، والسراج سنة ٣٧٨ هـ) فهما متعاصران، ولابد أن تكون إشارة الملطى إلى الروحانية هى عين إشارة السراج إلى هؤلاء «المترسمين بالتصوف» والذين وقعوا فى أغلاط فاحشة فى فهمهم للتصوف.

ب - والمآخذ التى أخذها أهل السُنة، بالمعنى العريض تماما لمصطلح أهل السُنة، على التصوف والصوفية، كما ذكرها أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزى (ت.٥٩٧ هـ) :

١ - أنهم انصرفوا عن العلم إلى العمل، وانصرفوا عن علم القرآن والحديث إلى المواعظ والخطرات.

٢ - أنهم قالوا بالحلو.

٣ - أنهم تجاوزوا الحدود فى أمور العبادات : فى الطهارة والصلاة.

٤ - أنهم دعوا إلى الخروج عن الأموال والتجرد عنها.

٥ - أنهم اتخذوا ملابس خاصة، مثل لبس الصوف ولبس الخرق والمرقعات.

٦ - أنهم اتخذوا أوضاعاً خاصة فى الطعام.

٧ - أنهم اصطنعوا السماع والرقص واستدعاء الوجد.

٨ - أنهم أولعوا بصحبة الأحداث والنظر إلى المرد.

٩ - أنهم دعوا إلى التوكل وقطع لأسباب وترك الاحتراز

فى الأموال، وترك التداوي.

١٠ - أنهم آثروا الوحدة والعزلة والانفراد عن الناس، وفضلوا عدم الزواج على الزواج. ودعوا إلى ترك طلب الأولاد حين الزواج.

١١ - أنهم دعوا إلى السياحة «لا إلى مكان معروف ولا إلى طلب علم؛ وأكثرهم يخرج على الوحدة ولا يستصحب زاداً، ويدعى بذلك الفعل التوكل».

١٢ - الشطح والدعاوى وادعاء الكرامات والمخاريق والشعوذة.

واستشهد بن الجوزي على خروج الصوفية عن السُنة فى هذا بما وقع لبعضهم من وقائع تدل على إنكار الفقهاء وأهل الدين عليهم ذلك فيذكر أن ذا النون المصرى أنكر عليه سلوكه وآراءه عبد الله بن عبد الحكم وكان رئيس قضاة مصر، وهجره لذلك علماء مصر ورموه بالزندقة. وأخرج أبو سليمان الدارانى من دمشق لأنه كان «يزعم أنه يرى الملائكة وأنهم يكلمونه. وشهد قوم على أحمد بن أبى الحوارى أنه يفضل الأولياء على الأنبياء، فهرب من دمشق إلى مكة. وأنكر أهل بسطام على أبى يزيد البسطامى ما كان يقول، حتى إنه ذكر للحسين بن عيسى أنه يقول: لى معراج كما كان للنبى معراج؛ فأخرجوه من بسطام. وأقام بمكة سنتين، ثم رجع إلى

جرجان فأقام بها إلى أن مات الحسين بن عيسى، ثم رجع إلى بسطام. قال السلمي: وحكى رجل عن سهل بن عبد الله التسترى أنه يقول إن الملائكة والجن والشياطين يحضرونه. وإنه يتكلم معهم. فأنكر ذلك عليه العوام حتى نسبوه إلى القبائح، فخرج إلى البصرة فمات بها. قال السلمي: وتكلم الحارث المحاسبى فى شيء من الكلام والصفات، فهجره أحمد بن حنبل، فاختفى، إلى أن مات» . وكذلك ذكر أنّ علماء عصر الحلاج[١٢١] اتفقوا على إباحة دمه. ونهض موقف ابن الجوزى المتشدد الأكبر فى السلفية والسُنية، على أن التصوف علم مستقل عن الفقه، وسلوك يتجاوز نطاق الظاهر والرسوم الظاهرة. ومن يتصور الإسلام على النحو الذى نحاه ابن الجوزى لابد أن يرى فى التصوف خروجاً على السُنة . بعض مآخذه هذه أشار إليها بعض الصوفية ومن دافعوا عن التصوف أنها خروج عن طريق الصوفية وانحراف عن التصوف، أو على حد تعبير السراج «أغلاط» وقع فيها بعض الصوفية.

جـ - ثم أبدى ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ = ١٣٢٨م) آراء فى الصوفية :

عرض للتصوف وللصوفية وبين أصل الكلمة، ويرجح أن «الصوفى منسوب إلى اللبسة (أى لبسة الصوف)، لأنها

ظاهر حالهم. «ويقول إنه قد انتسب إلى الصوفية» طوائف من الزنادقة وغيرهم، كالعلاج مثلاً، فإن أكثر المشايخ: مشايخ الطريق، أنكروه وأخرجوه عن الطريق، مثل الجنيد بن محمد شيخ الطائفة وغيره، كما ذكر أبو عبد الرحمن السلمي فى «طبقات الصوفية»، والحافظ أبو بكر الخطيب فى «تاريخ بغداد». وبيّن ابن تيمية الخلاف فى الحكم عليهم. فطائفة ذمت الصوفية والتصوف وقالوا إنهم مبتدعون خارجون عن السُنة. وطائفة غلت فجعلت طريقهم أفضل الطرق. والصواب لديه أنهم يجتهدون فى طاعة الله، فمنهم المذنب والتقي. وقد صارت الصوفية ثلاث طبقات:

١ - صوفية الحقائق، وهم الذين وصفهم.

٢ - صوفية الأرزاق، وهم الذين وقفت عليهم الخوانق والوقوف.

٣ - صوفية الرسوم، وهم ممن يقتصرون على التشبه بهم فى اللباس والآداب الوضعية.

وأنكر ابن تيمية ما سبق أن أنكره ابن الجوزي، ولكن بتنويع: من السماع، والحزن والرقص وما ينجم عن ذلك من تواجد وأحوال. لكنه فى مقابل ذلك يقر بكرامات الأولياء، فيقول : «وكرامات الأولياء حق بإتفاق أئمة أهل الإسلام والسُنة والجماعة. وقد دل عليها القرآن فى غير موضع،

والأحاديث الصحيحة والآثار المتواترة عن الصحابة والتابعين وغيرهم، وإنما أنكر أهل البدع من المعتزلة والجهمية ومن تابعهم. لكن كثيراً ممن يدعيها أو تدعى له يكون كذاباً أو ملبوساً عليه. وأيضاً فإنها لا تدل على عصمة صاحبها، ولا على وجوب اتباعه في كل ما يقوله، بل قد تصدر بعض الخوارق، من الكشف وغيره، عن الكفار والسحرة بمواخاتهم للشياطين... ولهذا اتفق أئمة الدين على أن الرجل لو طار في الهواء ومشى على الماء، لم يثبت له ولاية ولا إسلام حتى ينظر وقوفه عند الأمر والنهي».

أما المواجيد من السكر والواردات فإنها «إذا كانت أسبابها مشروعة وصاحبها صادقاً عاجزاً عن دفعها - كان محموداً على ما فعله من الخير، معذوراً فيما عجز عنه وأصابه بغير اختياره. وهم أكمل ممن لم يبلغ منزلتهم لنقص إيمانه وقساوة قلبه. ومن لم يزل عقله، مع كونه قد حصل له من الإيمان ما حصل لهم وأكمل، فهو أفضل منهم. وهذه حالة الصحابة - رضى الله عنهم أجمعين - وحال نبينا : فإنه أسرى به ورأى ما رأى من آيات ربه الكبرى، وأصبح ثابت العقل لم يتغير. فحاله - بلا شك - أكمل من حال موسى الذي خر صعقاً لما تجلى ربه للجبل وجعله دكاً. وحال موسى حالٌ جليلة فاضلة علية، لكن حال محمد أفضل.

فسر ابن تيمية المقامات والأحوال، بالطريقة نفسها، أيّ إذا فهمت بما هى فى أصل الدين، دون تجاوز ولا مبالغة. فهو يقول: «أعمال القلوب، التى تسمى المقامات والأحوال، وهى من أصول الإيمان وقواعد الدين: مثل محبة الله ورسوله، والتوكل على الله، وإخلاص الدين له. والشكر له، والصبر على حكمه، والخوف منه، والرجاء له، وما يتبع ذلك – كل ذلك واجب على جميع الخلق المأمورين بأصل الدين، بإتفاق أئمة الدين». «وهذه المقامات: للخاصة خاصتها، وللعامة عامتها». وذلك لأن «المحبة لله والتوكل عليه والإخلاص له» فهذه كلها خير محض، وهى حسنة محبوبة فى حق كل من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين. ويُخطىء ابن تيمية الذين يذهبون إلى أعمال القلب وتوابعها: من الحب والرجاء والخوف والشكر ونحوه – هى من مقامات الخاصة المتقربين بالنوافل، ويقرر أن «جميع هذه الأمور فرض على الأعيان بإتفاق أهل الإيمان».

أنكر ما ينسبه الصوفية إلى الخضر والقطب الغوث من أوصاف وأفعال خارقة. فقول القائل إن الغوث هو القطب الجامع فى الوجود، بمعنى أنه مدد الخلائق فى رزقهم ونصر لهم، بل ومدد الملائكة – هذا كفر بالاتفاق. وكذلك قول القائل «إن رزقه ينزل من السماء باسم غوث الوقت، واسمه «خضر»

بناء على قول من يقول منهم إن الخضر مرتبة وإن لكل زمان خضراً... فهذا كله باطل لا أصل له فى كتاب الله ولا فى سنة الرسول ولا قاله أحد من سلف الأمة ولا أئمتها، ولا من الشيوخ الكبار المتقدمين الذين يصلحون للاقتداء بهم». ويرى أن الصواب هو أن الخضر مات، ثم إنه ليس للمسلمين حاجة إليه لأنهم أخذوا دينهم عن النبي. ويقرر «أن عامة ما يحكى عن الخضر إما كذب، وإما مبنى على ظن». ويدمغ قول من قال «إن القطب ينطق علمه عن علم الله، وقدرته على قدرة الله، فيعلم ما يعلمه الله، ويقدر على ما يقدر عليه الله» بأن هذا «كفر قبيح وجهل صريح». كذلك «من قال إن الأولياء أفضل من جميع الخلق - فقوله أظهر عند جميع أهل الملل من أن يشك فى كذبه، بل هو معلوم بالضرورة أنه باطل، فإن الرسل أفضل الأنبياء، أولو العزم - كنوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين - أفضل من سائر المسلمين، وإن محمداً سيد ولد آدم». ذلك أن «من كان رسولاً فقد اجتمعت فيه ثلاثة أوصاف: الرسالة، والنبوة، والولاية. ومن كان نبياً، فقد اجتمعت فيه الصفتان. ومن كان ولياً فقط، لم يكن فيه إلا صفة واحدة».

وخفف ابن تيمية هجومه على الصوفية، من دون اعفاء الحلاج وابن عربى (ت ٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م) والصدق القونوى

(ت ٧٢٩هـ - ١٣٢٩م)، والعفيف التلمساني (ت ٦٩٠هـ/ ١٢٩١م)، أي أنّه هاجم بشدة صوفية وحدة الوجود ونظرية «الحلول». فهذا النوع من الصوفية- الحلاج، وابن عربي (ت ٦٣هـ/ ١٢٤٠م)، والصدق القونوي (ت ٧٢٩هـ - ١٣٢٩م)، والعفيف التلمساني (ت ٦٩٠هـ/ ١٢٩١م) - هاجمه ابن تيمية بشدة، ناعتا أصحابه بالحلوية والاتحادية، وهم صنفان:

١ - قوم يخصونه بالحلول أو الاتحاد في بعض الأشياء أو في أنواع من المشايخ.

٢ - صنف يعمون فيقولون بحلول الله أو اتحاده في جميع الموجودات، «كما يقول ذلك قوم من الجهمية ومن تبعهم من الاتحادية كأصحاب ابن عربي، وابن سبعين، وابن الفارض، والتلمساني، والبلياني وغيرهم».

وأشد هجوم ساقه ابن تيمية ضد هؤلاء هو في رسالة إلى الشيخ نصر المنبجي. ففيها هاجم القائلين بالاتحاد العام أو الحلول المطلق. وقرر أنه ما علم أحدا سبقهم إليه إلا من أنكر وجود الصانع، إذ هم يقررون «أن عين وجود الحق هو عين وجود الخلق وأن وجود ذات الله - خالق السماوات والأرض - هي نفس وجود المخلوقات، فلا يتصور عندهم أن يكون الله تعالى خلق غيره ولا أنه رب العالمين ولا أنه غني وما سواه

فقير». وحمل ابن تيمية على ما تضمنه كتاب «فصوص الحكم» لابن عربي من قول بوحدة الوجود، لأنه بنى على أصلين:

١ – أنّ المعدوم شيء ثابت فى العدم.

٢ – أنّ وجود المحدثات المخلوقات هو عين وجود الخالق ليس غيره ولا سواه.

وذلك هو الذى ابتدعه ابن عربي، وهو قول بقية الاتحادية؛ لكن ابن العربى فرق بين الظاهر والمظاهر فقرز الأمر، والنهي، والشرائع على ما هى عليه، وأمر بالسلوك بكثير مما أمر به المشايخ من الأخلاق والعبادات. وأما صاحبه الصدر الرومى فإنه كان متفلسفاً، فهو أبعد عن الشريعة والإسلام. ولهذا كان الفاجر التلمساني- الملقب «بالعفيف»! يقول : كان شيخى القديم متروحناً – يعنى الصدر الرومى – فإنه كان قد أخذ عنه، ولم يدرك ابن عربي. فإن الصدر الرومى فى كتاب «مفتاح غيب الجمع والوجود» وغيره يقول إن الله تعالى هو الوجود المطلق والمعين، كما يفرق بين الحيوان المطلق والحيوان المعين، والجسم المطلق والجسم المعين. والمطلق لا يوجد إلا فى الخارج مطلقاً ولا يوجد المطلق إلا فى الأعيان الخارجة. فحقيقة قوله إنه ليس لله سبحانه وجود أصلاً ولا حقيقة ولا ثبوت إلا نفس الوجود للقائم بالمخلوقات. ولهذا

يقـول هـو وشـيـخـه إن الله لا يُرَى أصـلا، وإنه ليس له فى الحقيقة اسم ولا صفة، ويصرحون بأن ذات الكلب والخنزير والبول والعذرة عين وجوده الله عما يقولون.

«وأما «الفاجر» التلمسانى فهو أخبر القوم وأعمقهم فى الكفر. فإنه لا يفرق بين الوجود والثبوت كما يفرق بين عربي وعجمي، ولا يفرق بين المطلق والمعين كما يفرق الرومي. ولهذا كان يستحل جميع المحرمات حتى حكى عنه الثقاة أنه كان يقول: البنت والأم والأجنبية شيء واحد، ليس فى ذلك حرامٌ علينا؛ وإنما هؤلاء المحجوبون قالوا: حرام - فقلنا: حرام عليكم. وكان يقول: القرآن كله شركٌ ليس فيه توحيد، وإنما التوحيد فى كلامنا. وكان يقول: أنا ما أمسك شريعة واحدة. وإذا أحسن القول يقول: القرآن يوصل إلى الجنة، وكلامنا يوصل إلى الله تعالى. وشرح الأسماء الحسنى على هذا الأصل الذى له. وله ديوان شعر قد صنع فيه أشياء، وشعره فى صناعة الشعر جيد، ولكنه كما قيل: لحم خنزيرٍ فى طبق صيني. وصنف للنصيرية عقيدة. وحقيقة الأمر عنده أن الحق بمنزلة البحر، وأجزاء الموجودات بمنزلة أمواجه. وأما ابن سبعين فإنه فى «البد» و«الإحاطة» يقول أيضاً بوحدة الوجود، وأنه ما ثم غير. وكذلك ابن الفارض فى آخر «نظم السلوك»؛ لكن لم يصرح: هل يقول بمثل قول التلمساني، أو قول

الرومي، أو قول ابن عربي. وهو إلى كلام التلمساني أقرب.
لكن ما رأيت فيهم من كفر هذا الكفر الذى ما كفره أحد قط
مثل التلمساني وأخر يقال له البلياني من مشايخ شيراز: ومن
شعره:

وفى كل شيء له
هل على أنه عينه

وأيضاً :

وما أنت غير الكون، بل أنت
فهم هذا السر من هو ذائقه

وأيضاً :

هذ إن مرت على جسدى
يدنى فى التحقيق لست سواكم

وأيضاً :

بال عليك لا يقر قرارها
ظلك لاينى متنقلا
فلسوف تعلم أن سيرك لم يكنلا
إليك إذا بلغت المنزلا

وأيضاً :

ما الأمر إلا نسق وما
فيه من حمد ولا ذم

وإنما العادة قد خصص

الطبع والشارع فى الحكم

والخلاصة إذاً أنّ ابن تيمية لا يهاجم التصوف بما هو تصوف، وإنما يهاجم ما جرى من انحرافات، فى نظره، عن طريق التصوف الصحيح. وموقفه فى هذا لا يبعد كثيراً من موقف السراج والسلمى وغيرهما من أنصار التصوف.

د) أخذ إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمى الشاطبى (ت ٧٩٠ هـ) على الصوفية بعض المآخذ :

١ - الاستناد إلى الرؤيا فى استخراج الأحكام الشرعية.

٢ - اجتماع الصوفية للذكر بصوت مرتفع ثم الغناء والرقص والمبالغة فى التواجد والأخذ فى الرقص والزمر والدوران والضرب على الصدور. ولم ينكر الشاطبى أحوال الصوفية عامة، بل رأى أن من الواجب أن توزن أحوال الصوفية بميزان الشرع، فإنْ وافقته كانت صحيحة، وإلا كانت بدعة. وأورد أن أحمد بن حنبل لم ينكر على الحارث المحاسبى سلوكه هو وأصحابه، «والحارث المحاسبى من كبار الصوفية المقتدى بهم».

الهوامش

١ - بن الأنبارى، الأنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط١، القاهرة، مطبعة الاستقامة، ١٩٤٥، ج١، ص.١٤٤

٢ - بن الأنبارى، «البيان في غريب إعراب القرآن»، ج١، تحقيق د. طه عبد الحميد طه ومراجعة مصطفي السقا، القاهرة، هيئة الكتاب، ١٩٦٩، ص٢٦٨؛ العكبرى، «التبيان في إعراب القرآن»، القسم الأول، تحقيق علي محمد البجاوى، القاهرة، الحلبى، ١٩٧٦م، ص.٣٩٦

٣ - سيبويه، «الكتاب»، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ج١، القاهرة، دار القلم، ١٩٦٦م، ص٢٦ وما بعدها؛ سيبويه، «الكتاب»، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ج٤، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥م، ص١٨٣ ما بعدها.

٤ - الفارسى، «الحجة في علل القراءات السبع»، تحقيق علي النجدي ناصف ود. عبد الحليم النجار و د. عبد الفتاح إسماعيل شلبى، ومراجعة محمد علي النجار، ط٢، ج١، القاهرة، دار الكتب، ٢٠٠٠، ص١٥٥ وغيرها كثير.

٥ - الزركشي، «البرهان في علوم القرآن»، تحقيق أبو الفضل

إبراهيم، ج١ ، ط١ ، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسي البابي الحلبي وشركاه، ١٩٥٧م، ص٣٠٩- ,٣١٠

٦ - الرازى، «التفسير الكبير» ، ج١ ، ط٣ ، بيروت-لبنان، دار إحياء التراث العربى، من دون تاريخ، ص ,٤٥

٧ - سيبويه، «الكتاب» ، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ج١ ، القاهرة، دار القلم، ١٩٦٦م، ص٢٤ وص٢١١ وص٢١٦ وغيرها كثير.

٨ - الزجاجى، «الإيضاح في علل النحو» ، تحقيق د. مازن المبارك، بيروت-لبنان، دار النفائس، ط٢ ، ١٩٧٣م، ص ١٣٧- ,١٣٨

٩ - السيوطى، «الاتقان» ، مرجع سبق ذكره، ج١ ، ص ,٢٣٥

١٠ - كتاب السبعة في القراءات لابن مجاهد، مرجع سبق ذكره، ص١١٦- ,١١٧

١١ - بن الأنبارى، «البيان في غريب إعراب القرآن» ، مرجع سبق ذكره، ج١ ، ص ,٣٣٩

١٢ - بن الأنبارى، البيان في غريب إعراب القرآن، ج٢ ، تحقيق د. طه عبد الحميد طه ومراجعة مصطفي السقا، القاهرة، هيئة الكتاب، ١٩٨٠ ، ص ,٣٨٩

١٣ - بن الأنبارى، البيان في غريب إعراب القرآن، ج٢ ، مرجع سبق ذكره، ص٤٨٦

١٤ - بن خالويه، «إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم» ، القاهرة، مكتبة المتنبى، من دون تاريخ، ص١٦٨ ؛ بن الأنبارى، «البيان في غريب إعراب القرآن» ، ج٢ ، مرجع سبق ذكره، ص٥٢٨

١٥ - بن الأنبارى، «الأنصاف في مسائل الخلاف» ، مرجع سبق

ذكره، ص١٤٤

١٦ - محمد عبده، «الأعمال الكاملة للامام محمد عبده، فى تفسير القرآن» ، حققها وقدم لها محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت -لبنان، ١٩٧٣ ، ج٥ ، ص١٠

١٧ - السيوطى ، «أسباب النزول» ، القاهرة، كتاب التحرير،١٩٦٣ ، ص٣٦

١٨ - السيوطى ، «أسباب النزول» ، القاهرة، كتاب التحرير،١٩٦٣ ، ص ٣٦-٣٧ ؛ تفسير النسفى ، ج١ص١١٣ و ١١٤ ؛ تفسير الطبرى ، ج٦ ، ص١٦٠

١٩ - الزمخشرى ، ج١ ، ص١٧٤

٢٠ - العكبرى ، «التبيان في إعراب القرآن» ، القسم الأول ، تحقيق علي محمد البجاوى ، القاهرة ، الحلبى ، ١٩٧٦م ، ص١٣٩

٢١ - محمد عبده، «الأعمال الكاملة للامام محمد عبده» ، «فى تفسير القرآن» ، حققها وقدم لها محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت-لبنان ، من دون تاريخ ، ج٤ ، ص٢٠٨

٢٢ - خليل عبد الكريم ، «قريش من القبيلة الي الدولة المركزية» ، القاهرة، سينا للنشر، ط١ ، ١٩٩٣ ص٨١-١٢٥

٢٣ - من يهود يثرب.

٢٤ - قبيلة قس بن ساعدة.

٢٥ - د. خليل أحمد خليل ، «مضمون الأسطورة في الفكر العربى» ، بيروت - لبنان ، دار الطليعة ، ط١ ، ١٩٧٣ ؛ د. محمد أحمد خلف الله ، «الفن القصصي في القرآن الكريم» ، ط٤ ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٧٢ ، ص ١٧١ ؛ «ديوان الأساطير» ، سومر وأكاد

وآشور، الكتاب الأول، أعطنى، أعطني ماء القلب، أناشيد الحب السومرية، نقله الي العربية وعلق عليه قاسم الشواف، قدم له وأشرف عليه أدونيس، بيروت-لبنان، دار الساقى، ط١ ، ١٩٩٦ ؛ توماس بلفينش، «عصر الأساطير»، ترجمة رشدي السيسى، راجعه د. محمد صقر خفاجة، القاهرة، النهضة العربية، ١٩٦٦م؛ نصوص مقدسة ونصوص دنيوية من مصر القديمة، ج٢ ، الأساطير والقصص والشعر، نقلا عن الترجمة الفرنسية بقلم كلير لالويت، الترجمة العربية ماهر جويجاتى، القاهرة، دار الفكر، مطبوعات اليونسكو، ط١ ، ١٩٩٦م؛ د. أحمد إسماعيل النعيمى، «الأسطورة في الشعر العربي قبل الإسلام»، القاهرة، سينا، ط١ ، ١٩٩٥م؛ د. سيد القمنى، «الأسطورة والتراث»، القاهرة، سينا، ط١ ، ١٩٩٢م؛ شوقى عبد الحكيم، «علمنة الدولة وعقلنة التراث العربى»، بيروت-لبنان، دار العودة، ط١ ، ١٩٧٩ ، «العقل الأسطورى وظواهر الطبيعة المحيطة»، ص ٢٠-٢٣ ؛

R. Barthes, Mythologies, 1957; Cl. L Strauss. Anthropologie structurale, deux, Paris, Plon, 1973, PP. 139-318.

٢٦ – القاسمى، «محاسن التأويل»، ج١ ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسي البابي الحلبي وشركاه، ط١ ، ١٩٥٧م، ص٥١

٢٧ – د. محمد أحمد خلف الله، «الفن القصصى فى القرآن الكريم»، القاهرة، مكتبة الأنجلو، ط٤ ، ١٩٧٢، ص١٧١--١٨٣

٢٨ – محمد أركون، «الفكر الاسلامى قراءة علمية»، ترجمة هاشم صالح، بيروت-لبنان، مركز الانماء القومى، ١٩٨٧ ، ص ١٣٠--١٣٧

٢٩– السيوطى، «الاتقان»، مرجع سبق ذكره، ج٢ ، ص٣٥-٤٠ .

٣٠- مجموعة من الكتاب، «على بن ابى طالب، نظرة عصرية جديدة»، بيروت-لبنان، المؤسسة العربية للدرسات والنشر، ط١، ١٩٧٤ .

٣١- د. سالم يفوت، «ابن حزم والفكر الفلسفى بالمغرب والأندلس»، الدار البيضاء-المغرب، المركز الثقافى العربى، ط١، ١٩٨٦، ص١٥٤-١٦٦ .

٣٢- د. سالم يفوت، «ابن حزم والفكر الفلسفى بالمغرب والأندلس»، الدار البيضاء-المغرب، المركز الثقافى العربى، ط١، ١٩٨٦، ص ١٦٧ .

٣٣- محمّد أركون، «الفكر الإسلامى، قراءة علمية»، ترجمة هاشم صالح، بيروت-لبنان، مركز الإنماء القومى، ١٩٨٧، ص١١٣ .

٣٤- قتبس عبارة «اغتيال العقل» فى هذا العنوان الفرعي من عنوان كتاب د. برهان غليون، اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، القاهرة، مكتبة مدبولى، ط٣، ١٩٩٠ .

٣٥- ابن خلدون، «المقدمة»، ٢، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٤، ص٥٥٤ .

٣٦- الشافعى، «الرسالة»، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١، القاهرة، البابي الحلبى، ١٩٤٠، الفقرات ٥٣-٧٢ .

٣٧- الشافعى، «الرسالة»، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١، القاهرة، البابي الحلبى، ١٩٤٠، الفقرة ٤٤٠ .

٣٨- الشافعى، «الرسالة»، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١، القاهرة، البابي الحلبى، ١٩٤٠، الفقرات ١٣١-١٣٦ .

٣٩- الشافعى، «الرسالة»، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١،

القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٤٠، الفقرات ١٨١٢-١٨٢١ .

٤٠- الشافعي، «الرسالة»، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١، القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٤٠، الفقرات ١٣٩-١٤٢ و١٣١٢ .

٤١- الشافعي، «الرسالة»، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١، القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٤٠، الفقرة ١٨١٧ .

٤٢- الشافعي، «الرسالة»، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١، القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٤٠، الفقرة ٥٤ .

٤٣- الشافعي، «الرسالة»، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١، القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٤٠، الفقرات ٧٣-٨٣، ٥٦، ٩٨، ٢٩٨-٣٠٠، ٤٢١-٤٦٥ .

٤٤- الشافعي، «الرسالة»، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١، القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٤٠، الفقرات ٨٤-٩١ .

٤٥- الشافعي، «الرسالة»، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١، القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٤٠، الفقرات ٩٢-٩٥ .

٤٦- الشافعي، «الرسالة»، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١، القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٤٠، الفقرات ٩٦-١٠٣ .

٤٧- الشافعي، «الرسالة»، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١، القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٤٠، الفقرات ١٠٤-١٢٥ .

٤٨- الشافعي، «الرسالة»، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١، القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٤٠، الفقرة ١٢٦ .

٤٩- المرجع السابق، الفقرات ١٠٢ و١١٠٥ و١٣٠٩-١٣٢٠ .

٥٠- الشافعي، «الرسالة»، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١، القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٤٠، الفقرات ١٢٠، ٢٥٨-٢٦٨، ١٤٦٦-

١٤٦٨ .

٥١- المرجع السابق، الفقرة ١٤٦٠

٥٢- الشافعي، «الرسالة»، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١، القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٤٠، الفقرة ١٤٩٤ .

٥٣- الشافعي، «الرسالة»، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١، القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٤٠، الفقرة ١٤٦٩ .

٥٤- الشافعي، «الرسالة»، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١، القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٤٠، الفقرات ٧٠، ١٤٥٦-١٤٦٨ .

٥٥- الشافعي، «الرسالة»، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١، القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٤٠، الفقرة ١٤٦٤ .

٥٦- الشافعي، «الرسالة»، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١، القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٤٠، الفقرتان ١٤٦٦ و١٤٥٧ .

٥٧- الشافعي، «الرسالة»، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١، القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٤٠، الفقرات ١٠٤-١٢٥ .

٥٨- الشافعي، «الرسالة»، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١، القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٤٠، الفقرة ١٣٣٤ .

٥٩- الشافعي، «الرسالة»، بتحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، ط١، القاهرة، البابي الحلبي، ١٩٤٠، الفقرة ١٣٣٤ .

٦٠- امام الحرمين الجويني، «البرهان في أصول الفقه»، مخطوط ينشر لأول مرة، ط٢، ١٤٠٠هجرية، ج١، حققه وقدمه ووضع فهارسه د. عبد العظيم الديب، القاهرة، دار الأنصار، الكتاب الأول، الفقرة ٧٠ .

٦١- امام الحرمين الجويني، «البرهان في أصول الفقه»، مخطوط

ينشر لأول مرة، ط٢ ، ١٤٠٠هجرية ، ج١ ، حققه وقدمه ووضع فهارسه د. عبد العظيم الديب ، القاهرة، داز الأنصار، الكتاب الأول ، الفقرة ٧٢ .

٦٢- امام الحرمين الجوينى ، «البرهان في أصول الفقه» ، مخطوط ينشر لأول مرة ، ط٢ ، ١٤٠٠هجرية ، ج١ ، حققه وقدمه ووضع فهارسه د. عبد العظيم الديب ، القاهرة ، دار الأنصار ، الكتاب الأول ، الفقرة ٧٧ .

٦٣- امام الحرمين الجوينى ، «البرهان في أصول الفقه» ، مخطوط ينشر لأول مرة ، ط٢ ، ١٤٠٠هجرية ، ج١ ، حققه وقدمه ووضع فهارسه د. عبد العظيم الديب ، القاهرة ، دار الأنصار ، الكتاب الأول ، الفقرة ٧١ .

٦٤- امام الحرمين الجوينى ، «البرهان في أصول الفقه» ، مخطوط ينشر لأول مرة ، ط٢ ، ١٤٠٠هجرية ، ج١ ، حققه وقدمه ووضع فهارسه د. عبد العظيم الديب ، القاهرة ، دار الأنصار ، الكتاب الأول ، الفقرة ٧٦ .

٦٥- امام الحرمين الجوينى ، «البرهان في أصول الفقه» ، مخطوط ينشر لأول مرة ، ط٢ ، ١٤٠٠هجرية ، ج١ ، حققه وقدمه ووضع فهارسه د. عبد العظيم الديب ، القاهرة ، دار الأنصار ، الكتاب الأول ، الفقرة ٧٦ .

٦٦- امام الحرمين الجوينى ، «البرهان في أصول الفقه» ، مخطوط ينشر لأول مرة ، ط٢ ، ١٤٠٠هجرية ، ج١ ، حققه وقدمه ووضع فهارسه د. عبد العظيم الديب ، القاهرة ، دار الأنصار ، الكتاب الأول ، الفقرة ٧٦ .

٦٧- امام الحرمين الجويني، «البرهان في أصول الفقه»، مخطوط ينشر لأول مرة، ط٢، ١٤٠٠هجرية، ج٢، حققه وقدمه ووضع فهارسه د. عبد العظيم الديب، القاهرة، دار الأنصار، الكتاب الثالث، الفقرة ٦٧٦ والفقرة ٦٧٧ .

٦٨- امام الحرمين الجويني، «البرهان في أصول الفقه»، مخطوط ينشر لأول مرة، ط٢، ١٤٠٠هجرية، ج٢، حققه وقدمه ووضع فهارسه د. عبد العظيم الديب، القاهرة، دار الأنصار، الكتاب الثالث، الفقرة ٦٧٦ والفقرة ٦٩٤ والفقرة٧٧٢ .

٦٩- امام الحرمين الجويني، «البرهان في أصول الفقه»، مخطوط ينشر لأول مرة، ط٢، ١٤٠٠هجرية، ج٢، حققه وقدمه ووضع فهارسه د. عبد العظيم الديب، القاهرة، دار الأنصار، الكتاب الثالث، الفقرة ٦٧٦ والفقرة ٦٨٨ والفقرة ٧٧٢ .

٧٠- امام الحرمين الجويني، «البرهان في أصول الفقه»، مخطوط ينشر لأول مرة، ط٢، ١٤٠٠هجرية، ج٢، حققه وقدمه ووضع فهارسه د. عبد العظيم الديب، القاهرة، دار الأنصار، الكتاب الثالث، الفقرة ٦٧٦ والفقرة ٧٣٨ والفقرة ٧٩٦-٨٠٠-٥٠٦-٨١٩ .

٧١- امام الحرمين الجويني، «البرهان في أصول الفقه»، مخطوط ينشر لأول مرة، ط٢، ١٤٠٠هجرية، ج٢، حققه وقدمه ووضع فهارسه د. عبد العظيم الديب، القاهرة، دار الأنصار، الكتاب الثالث، الفقرة ٦٧٦ والفقرة ٧٥٦ .

٧٢- امام الحرمين الجويني، «البرهان في أصول الفقه»، مخطوط ينشر لأول مرة، ط٢، ١٤٠٠هجرية، ج٢، حققه وقدمه ووضع فهارسه د. عبد العظيم الديب، القاهرة، دار الأنصار، الكتاب الثالث، الفقرات

٨٢٥-٨٢٧-٨٢٨-٨٢٩-٨٣٠-٨٣٤-٨٤٠ .

٧٣- الغزالى، «المستصفي من علم الأصول»، القاهرة، مطبعة مصطفي محمد، ج١، ط١، ١٩٣٧، ص٧ .

٧٤- الغزالى، «المستصفي من علم الأصول»، القاهرة، مطبعة مصطفي محمد، ج١، ط١، ١٩٣٧، ص ١٩ .

٧٥- الغزالى، «المستصفي من علم الأصول»، القاهرة، مطبعة مصطفي محمد، ج١، ط١، ١٩٣٧، ص١٥٣ .

٧٦- الغزالى، «المستصفي من علم الأصول»، القاهرة، مطبعة مصطفي محمد، ج١، ط١، ١٩٣٧، ص ٤ .

٧٧- الغزالى، «المستصفي من علم الأصول»، القاهرة، مطبعة مصطفي محمد، ج١، ط١، ١٩٣٧، ص ٥ .

٧٨- الغزالى، «المستصفي من علم الأصول»، القاهرة، مطبعة مصطفي محمد، ج١، ط١، ١٩٣٧، ص ١٥٣ .

٧٩- الغزالى، «المستصفي من علم الأصول»، القاهرة، مطبعة مصطفي محمد، ج١، ط١، ١٩٣٧، ص ١٥٤ .

٨٠- أبو الحسين البصرى، «كتاب المعتمد في أصول الفقه»، اعتني بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله بتعاون محمد بكر وحسن حنفى، ج١، دمشق-سوريا، ١٩٦٤، ص١١ .

٨١- أبو الحسين البصرى، «كتاب المعتمد في أصول الفقه»، اعتني بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله بتعاون محمد بكر وحسن حنفى، ج١، دمشق-سوريا، ١٩٦٤، ص ٤٣ .

٨٢- أبو الحسين البصرى، «كتاب المعتمد في أصول الفقه»، اعتني بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله بتعاون محمد بكر وحسن

حنفى، ج١، دمشق-سوريا، ١٩٦٤، ص ١٨١ .

٨٣- أبو الحسين البصرى، «كتاب المعتمد في أصول الفقه»، اعتني بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله بتعاون محمد بكر وحسن حنفى، ج١، دمشق-سوريا، ١٩٦٤، ص ٢٠٣ .

٨٤- أبو الحسين البصرى، «كتاب المعتمد في أصول الفقه»، اعتني بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله بتعاون محمد بكر وحسن حنفى، ج١، دمشق-سوريا، ١٩٦٤، ص١٦ .

٨٥- أبو الحسين البصرى، «كتاب المعتمد في أصول الفقه»، اعتني بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله بتعاون محمد بكر وحسن حنفى، ج١، دمشق-سوريا، ١٩٦٤، ص٣١٧ .

٨٦- أبو الحسين البصرى، «كتاب المعتمد في أصول الفقه»، اعتني بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله بتعاون محمد بكر وحسن حنفى، ج١، دمشق-سوريا، ١٩٦٤، ص٣٢٠-٣٢١ .

٨٧- أبو الحسين البصرى، «كتاب المعتمد في أصول الفقه»، اعتني بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله بتعاون محمد بكر وحسن حنفى، ج٢، دمشق-سوريا، ١٩٦٤، ص ٦٩٧ .

٨٨- أبو الحسين البصرى، «كتاب المعتمد في أصول الفقه»، اعتني بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله بتعاون محمد بكر وحسن حنفى، ج٢، دمشق-سوريا، ١٩٦٤، ص ٧٠٠-٧٠٣ .

٨٩- أبو الحسين البصرى، «كتاب المعتمد في أصول الفقه»، اعتني بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله بتعاون محمد بكر وحسن حنفى، ج٢، دمشق-سوريا، ١٩٦٤، ص٧٠٣ .

٩٠- أبو الحسين البصرى، «كتاب المعتمد في أصول الفقه»،

اعتني بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله بتعاون محمد بكر وحسن حنفى، ج٢، دمشق-سوريا، ١٩٦٤، ص٧٠٣-٧٠٢ .

٩١- أبو الحسين البصرى، «كتاب المعتمد في أصول الفقه»، اعتني بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله بتعاون محمد بكر وحسن حنفى، ج٢، دمشق-سوريا، ١٩٦٤، ص٧٠٤-٧٠٥ .

٩٢- أبو الحسين البصرى، «كتاب المعتمد في أصول الفقه»، اعتني بتهذيبه وتحقيقه محمد حميد الله بتعاون محمد بكر وحسن حنفى، ج٢، دمشق-سوريا، ١٩٦٤، ص٧٠٥ .

٩٣- عبد الجبار بن أحمد، «شرح الأصول الخمسة»، تعليق الامام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له د. عبد الكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، ط١، ١٩٦٥، ص ٨٨ .

٩٤- بن حـزم، «الاحكام في أصـول الأحكام»، ج١، القـاهرة، الخانجى، ط١، ١٣٤٥هجرية، ص٣٦ .

٩٥- بن حـزم، «الاحكام في أصـول الأحكام»، ج١، القـاهرة، الخانجى، ط١، ١٣٤٥هجرية، ص٤٠ .

٩٦- بن حـزم، «الاحكام في أصـول الأحكام»، ج١، القـاهرة، الخانجى، ط١، ١٣٤٥هجرية، ص٧١ .

٩٧- بن حـزم، «الاحكام في أصـول الأحكام»، ج١، القـاهرة، الخانجى، ط١، ١٣٤٥هجرية، ص٣٩ .

٩٨- بن حـزم، «الاحكام في أصـول الأحكام»، ج٥، القـاهرة، الخانجى، ط١، ١٣٤٥هجرية، ص١٠٦ .

٩٩- بن حـزم، «الاحكام في أصـول الأحكام»، ج٧، القـاهرة، الخـانجى، ط١، ١٣٤٥هجـرية، ص٥٣، ج٨، القـاهرة، الخـانجى، ط١،

١٣٤٥هـ، ص ٢ .

١٠٠- بن حـزم، «الاحكام في أصـول الأحكام»، ج٨، القـاهرة، الخانجي، ط١، ١٣٤٥هجرية، ص١٣٣-١٥١ .

١٠١- بن حـزم، «الاحكام في أصـول الأحكام»، ج١، القـاهرة، الخانجي، ط١، ١٣٤٥هجرية، ص٤٢ .

١٠٢- بن حـزم، «الاحكام في أصـول الأحكام»، ج١، القـاهرة، الخانجي، ط١، ١٣٤٥هجرية، ص ٤٤ .

١٠٣- بن حـزم، «الاحكام في أصـول الأحكام»، ج٧، القـاهرة، الخانجي، ط١، ١٣٤٥هجرية، ص ٥٣ .

١٠٤- بن حـزم، «الاحكام في أصـول الأحكام»، ج٨، القـاهرة، الخانجي، ط١، ١٣٤٥هجرة، ص١٠٢ .

١٠٥- بن حـزم، «الاحكام في أصـول الأحكام»، ج٨، القـاهرة، الخانجي، ط١، ١٣٤٥هجرة، ص١٠٣ .

١٠٦- بن حـزم، «الاحكام في أصـول الأحكام»، ج٨، القـاهرة، الخانجي، ط١، ١٣٤٥هجرة، ص١٠٢ .

١٠٧- بن حـزم، «الاحكام في أصـول الأحكام»، ج٨، القـاهرة، الخانجي، ط١، ١٣٤٥هجرية، ص١٢٠ .

١٠٨- بن حـزم، «الاحكام في أصـول الأحكام»، ج١، القـاهرة، الخانجي، ط١، ١٣٤٥هجرية، ص٤٩ .

١٠٩- بن حـزم، «الاحكام في أصـول الأحكام»، ج٥، القـاهرة، الخانجي، ط١، ١٣٤٥هجرية، ص٢ .

١١٠- بن حـزم، «الاحكام في أصـول الأحكام»، ج٥، القـاهرة، الخانجي، ط١، ١٣٤٥هجرية، ص٦٤ .

١١١- بن حزم، «الاحكام في أصول الأحكام»، ج٥، القاهرة، الخانجي، ط١، ١٣٤٥هجرية، ص١٠٦ .

١١٢- بن حزم، «الاحكام في أصول الأحكام»، ج٥، القاهرة، الخانجي، ط١، ١٣٤٥هجرية، ص١٠٨ .

١١٣- عبد الله أحمد النعيم، «نحو تطوير التشريع الاسلامي»، ترجمة وتقديم حسين أحمد أمين، القاهرة، سينا للنشر، ط١، ١٩٩٤، ص٣٧-٦١ .

١١٤- بن حزم، «الاحكام في أصول الأحكام»، ج٦، القاهرة، الخانجي، ط١، ١٣٤٥هجرية، ص٥٩ .

١١٥- عبد الجبار بن أحمد، «شرح الأصول الخمسة»، تعليق الامام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له د. عبد الكريم عثمان، القاهزة، مكتبة وهبة، ط١، ١٩٦٥، ص ٦١ .

١١٦- عبد الجبار بن أحمد، «شرح الأصول الخمسة»، تعليق الامام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقتدم له د. عبد الكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، ط١، ١٩٦٥، ص٦١ .

١١٧- عبد الجبار بن أحمد، «شرح الأصول الخمسة»، تعليق الامام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له د. عبد الكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، ط١، ١٩٦٥، ص ٦١-٦٢ .

١١٨- محمد جواد مغنية، «الشيعة في الميزان»، بيروت-القاهرة، دار الشروق، من دون تاريخ، نحو فقه اسلامي في أسلوب جديد، ص ٣٦٩ .

١١٩- عبد الجبار بن أحمد، «شرح الأصول الخمسة»، تعليق الامام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، حققه وقدم له د. عبد الكريم عثمان،

القاهرة، مكتبة وهبة، ط١ ، ١٩٦٥ ، ص ٧٣٩ .

١٢٠- د. عبد الرحمن بدوى، «تاريخ التصوف الاسلامى من البداية حتي نهاية القرن الثانى»، الكويت، وكالة المطبوعات، ط٢ ، ١٩٧٨ ، ص٧٠-٨٢ .

١٢١- ميشال فريد غريب، «الحلاج أو وضوء الدم، قصة صوفية تاريخية»، بيروت-لبنان، دار مكتبة الحياة، ط١ ، من دون تاريخ.

الفصل الرابع:

الدلالــة القــرآنيــة

أورد جاك بيرك : عسى أن ينفعه فقه اللغة مرشداً وحارساً، ثم تذكر ما قيل فيما سبق عن تلك الأشكال الخاصة باللغة : أدوات الوصل، وازدواج الكلام، والحذف، وأضاف إليها دور الإيحاء، بل والتلطيف، وحتى الإضمار. وتمتلك القراءة النحوية الآن وسائل أكثر من ذي قبل. ولم تعد القراءة النحوية ملزمة أن تختار بين البساطة المزعومة للمعنى الظاهر وبين إمعان النظر فى المعنى الباطن. فإذا انتهجت القراءة النهج الظاهري التام، إذا أمكن القول، يمكنها النفاذ إلى النص فى عمقه من دون التخلي مع ذلك عن معناه الحرفي. بعبارة أخرى، قال جاك بيرك إن الألفاظ تحتوى على مدلولات ظاهرة، من جهة، وعلى مدلولات باطنية، من جهة أخرى. وعنى بالباطن ما دعاه بإمعان النظر فى المعنى الخفي، ولم يقصر جاك بيرك تفسيره على الاقتباس من أنصار التفسير الباطني، كما تصور البيومي، بل دعا جاك بيرك إلى «تحديث» ظاهرية ابن حزم وتطويرها كأن نجمع بين ظاهرية ابن حزم، من جهة، وظاهرية إدموند هوسرل الحديث، من جهة أخرى، أو كأن نجمع بين ظاهر القرآن وباطنه. والتبسيط Reduc-tion الظاهري هو المنهج الأساسي الذي وضعه إدموند هوسرل في المجال المميز للظاهريات/الظاهريات، ولتوليد المشكلات داخل هذا المجال. وينحصر هذا المنهج في وضع

العالم بين قوسين، أي في تعليق الحكم على العالم والواقع، فيبدو العالم لنا بوصفه ظاهرة مباشرة للشعور الخالص، ذلك هو الشعور الذي ينبغي تحليله، وأن ما يعطي قيمة لإجاباته، لهو أنه شعوري أنا بالذات.

وسبق أن أوردنا أن هناك فرقا بين المحتوى الظاهر و بين المحتوى الباطن، كما قال الشاطبى فى »الموافقات«: من الناس من زعم أن للقرآن ظاهرا وباطنا، وربما نقلوا فى ذلك بعض الأحاديث والآثار. فعن الحسن، مما أرسله عن النبي، أنه قال : ما أنزل الله آية إلا ولها ظهر وبطن، بمعنى ظاهر وباطن، وكل حرف حد وكل حد مطلع. وفسر بأن الظهر والظاهر هو ظاهر التلاوة، والباطن هو الفهم عن الله لمراده؛ لأن الآية تقول : «أَيْنَمَا تَكُونُواْ يُدْرِككُّمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنتُمْ في بُرُوجٍ مّشَيّدَةَ وَإِن تُصبْهُمْ حَسَنَةٌ يَقُولُواْ هَـذه منْ عند اللّه وَإِن تُصبْهُمْ سَيّئَةٌ يَقُولُواْ هَـذه منْ عندكَ قُلْ كُلًّ مّنْ عند اللّه فَمَا لهؤلاء الْقَوْمِ لاَ يكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَديثاً» (سورة النساء، الآية ٧٨). وتقول الآية ٨٢ من سورة النساء : «أَفَلاَ يَتَدَبّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ منْ عند غَيْرِ اللّه لَوَجَدُواْ فيه اخْتلاَفاً كَثيراً»، والآية : «أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ» ثم عاب المنافقين بالإعراض عن التدبر فى القرآن والتفكر فيه وفى معانيه. تدبرت الشيء فكرت فى عاقبته. وفى الحديث «لا تدابروا»، أى لا يولى

بعضكم بعضا دبره. وأدبر القوم مضى أمرهم إلى آخره. والتدبير أن يدبر الإنسان أمره كأنه ينظر إلى ما تصير إليه عاقبته. ودلت هذه الآية وقوله تعالى: «أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىَ قُلُوبٍ أَقفالها» (سورة محمد: الآية ٢٤) على وجوب التدبر فى القرآن ليعرف معناه. فكان فى هذا رد على فساد قول من قال: لا يؤخذ من تفسيره إلا ما ثبت عن النبي (ص)، ومنع أن يتأول على ما يسوغه لسان العرب. وفيه دليل على الأمر بالنظر والاستدلال وإبطال التقليد، وفيه دليل على إثبات القياس. والآية : «وَلَوْ كَانَ مِنْ عند غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُواْ فيه اخْتِلاَفاً كَثِيراً» أى تفاوتا وتناقضا، عن ابن عباس وقتادة وابن زيد. ولا يدخل فى هذا اختلاف ألفاظ القراءات وألفاظ الأمثال والدلالات ومقادير السور والآيات، وإنما أراد اختلاف التضاد والتفاوت. وقيل إنّ المعنى لو كان ما تخبرون به من عند غير الله لاختلف. وقيل: إنه ليس من متكلم يتكلم كلاما كثيرا إلا وجد فى كلامه اختلاف كثير، إما فى الوصف واللفظ؛ وإما فى جودة المعنى، وإما فى التضاد، وإما فى الكذب. فأنزل القرآن وأمرهم بتدبره، لأنهم لا يجدون فيه اختلافا فى وصف ولا ردا له فى معنى، ولا تناقضا ولا كذبا فيما يخبرون به من الغيوب وما يسرون. فظاهر المعنى هو المعنى اللغوي العربي، والمراد أو المقصد هو الباطن الإلهي

الذي نحصل عليه من خلال التدبر والتفكير. بعبارة أخرى، الكلام في القرآن على ضربين: أحدهما يكون برواية، فليس يعتبر فيها إلا النقل، والآخر يقع بفهم. بعبارة أخيرة، الكلام في القرآن على ضربين: الرواية، والدراية، اللغة والمقصد الإلهي(١).

٤-١- تفسير مفهوم «الغيب»:

اهتم القرآن بتحديد رسالته بالنسبة لمن سبقوه، ويأتي الإيمان «بالغيب» على رأس الخصائص التي يتحدد بها، كما ورد في الآية ٣ من سورة البقرة: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ». وقول الآية «بِالْغَيْبِ» الغيب في كلام العرب هو كل ما غاب عنك، وهو من ذوات الياء. يقال منه غابت الشمس تغيب، والغيبة معروفة. وأغابت المرأة فهي مغيبة إذا غاب عنها زوجها، ووقعنا في غيبة وغيابة، أي هبطة من الأرض، والغيابة هي الأجمة، وهي جماع الشجر يغاب فيها، ويسمى المطمئن من الأرض: الغيب، لأنه غاب عن البصر. واختلف المفسرون في تأويل الغيب في هذه الآية، فقالت فرقة إنّ الغيب في الآية: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ»(٢)، هو الله. وقال آخرون إنه القضاء والقدر. وقال آخرون: القرآن وما فيه من الغيوب. وقال آخرون: الغيب كل ما أخبر به

الرسول مما لا تهتدي إليه العقول من شروط الساعة وعذاب القبر والحشر والنشر والصراط والميزان والجنة والنار. قال ابن عطية: وهذه الأقوال لا تتعارض، بل يقع الغيب على جميعها.

وقال القرطبي إنّ هذا الإيمان الشرعي المشار إليه فى حديث جبريل، حين قال للنبي (ص) : فأخبرني عن الإيمان. قال: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره». قال: صدقت. وذكر الحديث. وقال عبد الله بن مسعود: ما آمن مؤمن أفضل من إيمان بغيب، ثم قرأ: «الّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصّلاةَ ومِمّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُون» (سورة البقرة: الآية ٣). كما ورد «فَلَنَقُصّنّ عَلَيْهِم بِعِلْمٍ وَمَا كُنّا غائبين» (سورة الأعراف: الآية ٧) و«الّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبّهُمْ بِالْغَيْبِ وَهُمْ مّنَ السّاعَةِ مُشْفِقُونَ» (سورة الأنبياء: الآية ٤٩). فالله غائب عن الأبصار، غير مرئي في هذه الدار، حاضر بالنظر والاستدلال، فهم يؤمنون أن لهم ربا قادرا يجازى على الأعمال، فهم يخشونه فى سرائرهم وخلواتهم التى يغيبون فيها عن الناس، لعلمهم باطلاعه عليهم، وعلى هذا تتفق الآي ولا تتعارض، والحمد لله. وقيل: «بالغيب» أى بضمائرهم وقلوبهم بخلاف المنافقين، وهذا قول حسن. وقال الشاعر:

وبالغيب آمنا وقد كان قومنا

إنّ لفظ «السر» Mystre ليس إلا مقابلاً للغيب فى اللغة الفرنسية، وقد يكون فى إمكاننا أن نلجأ إلى عبارة «ما لا يقبل المعرفة «أو»ا لعالم الخلفي» وتضع اللغة القرآنية مقابل تعبير الغيب، تعبير «الشهادة» وتعنى فى هذا المفهوم : العالم «المرئي»، عالم «الحضور». فإن الله يوصف بأنه «مملكة السر والحضور»، وهما يقابلان تقريباً الآخرة والدنيا : آخرة، كما سنرى، تتجاوز ما وراء الطبيعة لتغطى منطقة غير مسماة من الوجود، ودنيا تتضمن فيضاً حيوياً يستعيد جانبا من التراث الإغريقي القديم. ولكن الغيب، لدى البيومي، ليس مجهولاً كله، فقد ذكر القرآن ما وراء الحياة من حساب وعقاب، وجنة ونار، وأفاضت السُنة فيما يلي الموت من مواقف، وإذن فليس كل الغيب مجهولاً. وأورد بن عاشور أن الغيب هو ما غاب عن علم الناس. والشهادة هي المشاهدة. واللام فى «الغيب» و«الشهادة» للاستغراق، أى كل غيب وكل شهادة. والغيب مصدر، أقيم مقام الوصف، وهو غائب للمبالغة. بجعله كأنه هو. وجعله بمعنى المفعول، يرده -كما فى البحر، أن الغيب مصدر غاب، وهو لازم لا يبنى منه اسم مفعول. وجعله تفسيرا بالمعنى، لأن الغائب يغيب بنفسه، تكلف من غير داع، أو «فعيل» خفف كقيل و «ميت». وفى البحر لا ينبغى أن يدعى

ذلك إلا فيما سمع مخففا ومثقلا. وفسره جمع -هنا- بما لا يقع تحت الحواس ولا تقتضيه بداهة العقل. فمنه ما لم ينصب عليه دليل وتفرد بعلمه اللطيف الخبير سبحانه وتعالى، كعلم القدر مثلا. ومنه ما نصب عليه دليل، كالحق تعالى وصفاته العلا، فإنه غيب يعلمه من أعطاه الله تعالى نورا على حسب ذلك النور، فلهذا تجد الناس متفاوتين فيه. وللأولياء الحظ الأوفر منه. ومع هذا لا أسوغ لمن وصل إلى ذلك المقام، أن يقال فيه، إنه يعلم الغيب. والذي يميل إليه القلب ما أخبر به الرسول وهو الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر، خيره وشره. على أنه لا نسلم أن الغيب لا يستعمل إلا فيما يجوز عليه الحضور. وبعض أهل العلم فرق بين الغيب والغائب، فيقولون : الله غيب وليس بغائب، يعنون بالغائب، ما لا يراك ولا تراه، وبالغيب، ما لا تراه أنت[٢]. وهذا الإطلاق اللانهائي، مثله مثل هذا التمام، هما موضوع الإيمان. وكلمة «الإيمان» تشير إلى الجوانب الداخلية للدين. ففي تعنيفه للبدو: «قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَكِن قُولُواْ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِن تُطِيعُواْ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لاَ يَلِتْكُم مِّنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ» (السورة ٤٩، الحجرات، آية ١٤)، ألم يتهم القرآن هؤلاء البدو بالبقاء خارج

دائرة الانتماء إليه ؟

يتسع مفهوم الدين والإيمان مادام لا يظهران كبديلين. ولندع الإفراط في الفصل بين الدين والإيمان، لأن كلا منهما إذا استخدمت منفردة فإنها تتضمن معنى الأخرى بصورة ما[٣]. وتثمر مجموعة هذه المفاهيم نتيجتها الطبيعية فى القيام بـ«عبادة الله مخلصًا له الدين»: «إنا أنزلنا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللّهَ مُخْلِصاً لّهُ الدّينِ» (السورة ٣٩، الزمر، آية ٢). والإيمان فى اللغة هو التصديق، أى إذعان حكم المخبر وقبوله، وجعله صادقا وهو «أفعال» من «الأمن» كأن حقيقة آمن به آمنه التكذيب والمخالفة، ويتعدى باللام كما فى الآية ١١١ من سورة الشعراء : «قَالُوَاْ أَنُؤْمِنُ لَكَ وَاتّبَعَكَ الأرْذَلُون»، وبالباء كما فى الحديث «الإيمان أن تؤمن بالله». قالوا والأول باعتبار تضمينه معنى الإذعان. أما فيما يتعلق بكلمة «دين» فإن مرات ورودها فى القرآن لا تقل عن المائة، وقد ترجمها بيرك بكلمة «Religion» وهذا هو فعلاً المفهوم الأكثر شيوعًا الذي يعطيه لها النص خاصة فى التهديد المعروف فى سورة الكافرون، الآية٦: «لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِى دِينِ». والمعنى الأول، كما ورد لدى الشعراء القدامى، يستدعى «الخضوع»، و«التبعية». ثم قال بيرك عن يوم الدين إنه يوم التبعية، ولعل بيرك، بحسب

البيومي، يريد التبعية، وهذا، لدى البيومي، حق، لأن الناس فى هذا اليوم مسئولون عن أعمالهم وتبعتها تقع عليهم. فيه معنى التهديد. وهو كالآية : «وَإِذَا سَمِعُواْ اللّغْوَ أَعْرَضُواْ عَنْهُ وَقَالُواْ لنا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ سَلاَمٌ عَلَيْكُمْ لاَ نَبْتَغِي الجْاهِلِينَ» (سورة القصص: الآية ٥٥)، أيّ إن رضيتم بدينكم، فقد رضينا بديننا.

ولو وقف بيرك عند ذلك فلا خوف، فى مفهوم البيومي، ولكن بيرك قال : «إنّ الفكرة العامة التى تسود هي فكرة الالتزام الشخصي وليست فكرة التعبد وهى عبارة يستخدمها بعض المترجمين فى غير موضعها، والحاصل أن الدين لا يبعد كثيراً عن المعنى الذي نود أن نلزمه، وهو معنى المسئولية».

ذكرت قصيدة الأعشى إلى المنذر بن الأسود معنى التبعية والخضوع : «كرهوا الدين، دراكًا بغزوة وسيئًا»، أيّ «يكرهون الخضوع الذي يذل بالعدوان والتعاسة»، ومن ثم فإن ممارسة هذا الخضوع تقتضى إتاوات وولاء ومظاهر احتفالية، ولذلك تمت ترجمة «يوم الدين» «بيوم التبعية».

والفكرة العامة التى تسود هي فكرة الالتزام وليست إطلاقا فكرة «التعبد». وهى عبارة يستخدمها بعض المترجمين غير بيرك فى غير موضعها. والحاصل أن «الدين»، لدى بيرك، لا يبعد كثيراً، فى أصله الاشتقاقي، عن المعنى الذي أراد

بيرك تحديده، ألا وهو المسؤولية الشخصية. والواقع أن لفظ «الدين»، لدى بيرك، لا يبعد كثيراً، فى أصله الاشتقاقي، لا فى فرعه وتطوره اللاحق. والحق أن الدين إذا أضيف إلى اليوم فهو يوم المسئولية، ولكنه لو ذكر بدون اليوم لكان من معانيه التعبد فلماذا يود الباحث أن يلزم معنى المسئولية وحده ويجعل الدين محصوراً فى نطاقه. والحق أن الدين إذا أضيف إلى اليوم فهو يوم المسئولية، ولكنه لو ذكر بدون اليوم لكان من معانيه التعبد فبيرك يحيل إلى الأصل الاشتقاقي لا إلى المعنى النهائي للفظ الدين.

وترك جاك بيرك، من دون سند حقيقي، كما أورد البيومي، معنى الشريعة. فقد قال صاحب «اللسان» إنّ دين، الديان، من أسماء الله، معناه الحكَم القاضي. وتقول الآية : «شَرَعَ لَكُم مّنَ الدّينِ مَا وَصّى بهِ نُوحاً والذي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وما وَصّيْنَا به إبْرَاهيم ومُوسى وَعيسَى أَنْ أَقيمُواْ الدّينَ وَلاَ تتفرّقُواْ فيه كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْه اللّهُ يَجْتَبِى إِلَيْه مَن يشاء ويهْدِى إِلَيْه مَن يُنيبُ» (سورة الشورى، الآية١٣)، إلى آيات أخرى لم يطل محمد رجب البيومى بذكرها ولكنه يذكر بعضها، مثل قول الآية : «أَفَغَيْرَ دين اللّه يَبْغُونَ ولَهُ أَسْلَمَ مَن في السّمَاوَات وَالأَرْض طَوْعاً وَكَرْهاً وَإِلَيْه يرجَعُونَ» (سورة آل عمران الآية ٨٣)، ومثل الآية : «قَاتلُواْ الّذينَ لاَ يُؤْمنُونَ باللّه

وَلاَ بِالْيَوْمِ الأَخر وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرّمَ اللّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الحَقِّ مِنَ الّذِينَ أُوتُواْ الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُواْ الجِزْيَةَ عَن يَد وَهُمْ صَاغِرُونَ» (سورة التوبة الآية ٢٩)، وفى سورة التوبة الآية٣٣ : «هُوَ الذي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الحَقّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلّه وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ» (سورة التوبة الآية ٣٣)، ومثل «الزَّانِيَةُ وَالزاني فَاجْلِدُواْ كُلّ وَاحد مّنْهُمَا مِئَةَ جَلْدَة وَلاَ تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ في دِينِ اللّه إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّه وَالْيَوْمِ الأَخر وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مّنَ الْمُؤْمِنِينَ» (سورة النور الآية ٢)، أى فى شريعته، ومثل الآية ٨٢ من سورة الفتح : «هُوَ الذي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الحَقّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلّه وَكَفَى بِاللّهِ شَهِيداً» (سورة الفتح الآية ٢٨)، وكذلك جاء معنى التعبد بالشريعة فى سورتي الصف والنصر، وقد تعمد البيومى أن يورد هذه الآيات لهدف مهم، وهو أن جاك بيرك أتى بمعنى واحد من معان كثيرة للفظ فى القرآن، ويجعل هذا المعنى وكأنه وحده المراد من اللفظ، وقد حاول أن يركز معنى الدين فى المسئولية وحدها، ويبعد عنه معنى التعبد والشريعة، بينما لم يركز جاك بيرك على معنى المسئولية وحدها إنما المسئولية هي أحد معاني اللفظ في القرآن. «فالإخلاص» كما هو فى السورة ١١٢ : «قُلْ هُوَ اللّهُ أَحَدٌ» (١)، «اللّهُ الصّمَد» (٢)، «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ» (٣) «وَلَمْ يَكُنْ لّهُ كُفُواً أَحَدٌ» (٤)، وتحمل

العنوان نفسه ينبني على إعلان شديد لوحدانية الله. ويعطى معجم اللسان كمرادف لـ«أخلص» (رباعي البنية) «أمحض» (بحاء مهموسة وضاد)، أى «يعطى شيئًا صافيًا دون شائبة»، والمحض هو اللبن الخالص من دسمه ومن رغوته، فإن «لخالص» هو «الكامل» «غير المزيف»، «المستبقى» لشخص ما. وقد أورد القرطبي أنّ قوله تعالى: «قُلْ هُوَ اللّهُ أَحَدٌ» أى الواحد الوتر، الذي لا شبيه له، ولا نظير ولا صاحب، ولا ولد ولا شريك. وأصل «أحد»: وحد؛ قلبت الواو همزة. ومنه قول النابغة:

بذى الجليل علي مستأنس وحد

وهكذا يطرح جانباً التواطؤ المشبوه بين المدنس والمقدس، ذلك التواطؤ الذي يتحمل وزره الخرافة والحكومة الثيوقراطية حسب الأحوال. والحق يقال إن محمداً أبى دوما أن يكون إنسانًا مختلفًا عن الآخرين. ومن ناحية أخرى، تشير كل الدلائل فى القرآن إلى حرص مقصود فى التعبير عن المقدس فالجذر ق. د. س، ليس له فى القرآن إلا استخدامات نادرة ومحصورة، بينما الجذران ح.ر.م.، ح.ج.ر يزخران بشأن المحرم. ولكن لنعد إلى تعبير «الإخلاص» الذي انتقل معناه فى اللغة الحديثة إلى «التفاني» والوفاء. ويذكر الاستخدام القرآني بمفهوم أساسي. ووفقًا لحديث الصحابي معاذ بن

جبل أقره الخليفة عمر «تقوم هذه الأمة على ثلاثة أعمال منجيات: الإخلاص أيّ الطبيعة الأولى «الفطرة» التى فطر الله الناس عليها، والصلاة التى توثق الانتماء للملة «العقيدة» والتقوى التى تهدف إلى العصمة من الخطأ».

وهناك ما هو أكثر بيانا من ذلك الجسر المقام بين فكرتيّ «الإخلاص»، أيّ «الدين الخالص» والفطرة، أيّ «الطبيعة الأولى». وربما كانت تتردد فى ذاكرة الصحابي الآية : «فَأَقِمْ وَجْهَكَ للدّينِ حَنيفاً فطْرَةَ اللّه التي فَطَرَ النّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْديلَ لخَلْقِ اللّه ذَلِكَ الدّينُ الْقَيّمُ وَلَكِنّ أَكْثَرَ النّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ» (سورة الروم، الآية ٣٠). وفى الآية الاستخدام المتباين لفعليّ «فطر» و«خلق» : ف، ط، ر. و خ، ل، ق. والأول يدل على الخلق الأولى الذي يحدث من العدم. وترجع الطبيعة الأولى والوحي الأول الذي تتضمنه، إلى ما قبل آدم بفترة طويلة. ومن ثم فذلك ليس إعلانه بقلب مخلص وحسب، ولكن بتصعيده من أعماق النفس وتصعيده إلى ذلك الأصل الذي بالتذكر أو «الذكر» يجعل الرسالات السابقة تنساب متدفقة بالتأكيد ولكن ينساب معها أيضًا، بلا شك، التضامن الأقدم منها. قال الزجاج : «فِطْرَة» منصوب بمعنى اتبع فطرة الله. قال : لأن معنى «فأقم وجهك للدين» اتبع الدين الحنيف واتبع فطرة الله. وقال الطبري: «فطرة الله» مصدر من معنى: «فأقم وجهك»

لأن معنى ذلك: فطر الله الناس ذلك فطرة. وقيل: معنى ذلك اتبعوا دين الله الذي خلق الناس له؛ وعلى هذا القول يكون الوقف على «حنيفا» تاما. وعلى القولين الأولين يكون متصلا، فلا يوقف على «حنيفا». وسميت الفطرة دينا لأن الناس يخلقون له، تقول الآية : «وَمَا خَلَقْتُ الجِنّ وَالإِنسَ إلاّ لِيَعْبُدُونِ» (سورة الذاريات: الآية ٥٦). ويقال: «عليها» بمعنى لها، كما في الآية : «إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لأَنْفُسكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جاء وَعْدُ الآخرة لِيَسُوءُواْ وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُواْ المَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوّلَ مَرّةٍ وَلِيُتَبّرُواْ مَا عَلَوْاْ تَتْبِيراً» (سورة الإسراء، الآية ٧). وخطاب «أقم وجهك» للنبي، أمره بإقامة وجهه للدين المستقيم. كما قال : «فَأَقِمْ وَجْهَكَ للدّينَ الْقَيّمِ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لاّ مَرَدّ لَهُ مِنَ اللّهِ يَوْمَئِذٍ يَصّدّعُونَ» (سورة الروم: الآية ٤٣)، وهو دين الإسلام. وإقامة الوجه هو تقويم المقصد والقوة على الجد في أعمال الدين؛ وخص الوجه بالذكر لأنه جامع حواس الإنسان وأشرفه. ودخل في هذا الخطاب أمته باتفاق من أهل التأويل. و«حنيفا» معناه معتدلا مائلا عن الأديان الأخرى كافة.

واختلف العلماء في معنى الفطرة المذكورة في الكتاب والسُنة على أقوال عدة:

١ - الإسلام.

٢ – المعروف عند عامة السلف من أهل التأويل.

٣ – البداءة التي ابتدأهم الله عليها؛ أيّ على ما فطر الله عليه خلقه من أنه ابتدأهم للحياة والموت والسعادة والشقاء، وإلى ما يصيرون إليه عند البلوغ. قالوا: والفطرة في كلام العرب البداءة. والفاطر: المبتدئ؛ واحتجوا بما روي عن ابن عباس أنه قال: لم أكن أدري ما فاطر السموات والأرض حتى أتى أعرابيان يختصمان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتها؛ أي ابتدأتها. قال المروزي: كان أحمد بن حنبل يذهب إلى هذا القول ثم تركه. قال أبو عمر في كتاب التمهيد له: ما رسمه مالك في موطئه وذكر في باب القدر فيه من الآثار– يدل على أن مذهبه في ذلك نحو هذا. ومما احتجوا به ما روي عن كعب القرظي في الآية: «فَرِيقاً هَدَىٰ وَفَرِيقاً حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ إِنَّهُمُ اتَّخَذُوا الشَّيَاطِينَ أولياء مِن دُونِ اللَّه وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُم مُّهْتَدُونَ» (سورة الأعراف، الآية٣٠)، قال: من ابتدأ الله خلقه للضلالة صيّره إلى الضلالة وإن عمل بأعمال الهدى، ومن ابتدأ الله خلقه على الهدى صيّره إلى الهدى وإن عمل بأعمال الضلالة، ابتدأ الله خلق إبليس على الضلالة وعمل بأعمال السعادة مع الملائكة، ثم رده الله إلى ما ابتدأ عليه خلقه، قال: وكان من الكافرين.

قول الآية : «لا تبديل لخلق الله» أي هذه الفطرة لا تبديل

لها من جهة الخالق. ولا يجيء الأمر على خلاف هذا بوجه؛ أي لا يشقى من خلقه سعيدا، ولا يسعد من خلقه شقيا. وقال مجاهد: المعنى لا تبديل لدين الله؛ وقال قتادة وابن جبير والضحاك وابن زيد والنخعي، قالوا: هذا معناه في المعتقدات. وقال عكرمة: وروي عن ابن عباس وعمر بن الخطاب أن المعنى: لا تغيير لخلق الله من البهائم أن تخصى فحولها؛ فيكون معناه النهي عن خصاء الفحول من الحيوان. وقد مضى هذا في «النساء». «ذلك الدين القيم»، أيّ ذلك القضاء المستقيم؛ قاله ابن عباس. وقال مقاتل: ذلك الحساب البين. وقيل: «ذلك الدين القيم» أي دين الإسلام هو الدين القيم المستقيم. «ولكن أكثر الناس لا يعلمون» أي لا يتفكرون فيعلمون أن لهم خالقا معبودا، وإلهاً قديما سبق قضاؤه ونفذ حكمه.

وعقب ذلك قرر جاك بيرك أن معنى الإخلاص قد انتقل فى اللغة الحديثة إلى التفاني والوفاء وهو بعينه معنى الفطرة التى فطر الله الناس عليها. واللغة القديمة أيضًا تجعل الوفاء والتفاني من لوازم الإخلاص، لأن المخلص فى أداء أى عمل يتفانى فيه، ويفي له ما دام مخلصًا جاداً لا يتطرق إليه الوهن، أما أن يكون الإخلاص هو الفطرة التى فطر الله الناس عليها، فلابد أن يكون هنا قيد للإخلاص، وهو

الإخلاص للدين القيم. فقد يوجد الإخلاص عند الأشرار للمعصية، إذ يتفانون في مبادئهم المنكرة، ويوفون لها. وإذن فالفطرة هي دين الله القيم، وليست مجرد الإخلاص. وقد قال چاك بيرك إن آية «فَأَقِمْ وَجْهَكَ» جاءت في سورة الروم، والروم إذ ذاك أكبر من أن ينحصروا في مدينة واحدة، وإلا لما أنشئوا إمبراطورية عظمى كانت إحدى الدولتين اللتين تملكان السيطرة على الأمم جميعها. وما السبب في قصر الإخلاص على العقيدة وحدها، لأن للدين جناحين لا جناحًا واحدًا ؟

قال القرطبي أنّ الآية : «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّين حَنيفاً فِطْرَةَ اللّهِ التي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» قال الزجاج: «فِطْرَةَ» منصوب بمعنى اتبع فطرة الله. قال لأن معنى «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّين» اتبع الدين الحنيف واتبع فطرة الله. وقال الطبري: «فِطْرَةَ اللّه» مصدر من معنى: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ»، لأن معنى ذلك فطر الله الناس ذلك فطرة. وقيل: معنى ذلك اتبعوا دين الله الذي خلق الناس له. وعلى هذا القول يكون الوقف على «حنيفا» تاما. وعلى القولين الأولين يكون متصلا، فلا يوقف على «حَنِيفاً». وسميت «طْرَةَ» دينا لأن الناس يخلقون له، تقول الآية : «وَمَا خَلَقْتُ الجِنّ وَالإِنسَ إلاّ لِيَعْبُدُونِ» (سورة الذاريات، الآية ٥٦). ويقال «عَلَيْهَا» بمعنى لها، كما في الآية : «إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جاء وَعْدُ الآخرة

لِيَسُوءُواْ وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُواْ الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُواْ مَا عَلَوْاْ تَتْبِيراً» (سورة الإسراء، الآية ٧). والخطاب بـ«أَقِمْ وَجْهَكَ» للنبي، أمره بإقامة وجهه للدين المستقيم، كما في الآية : «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لاَّ مَرَدَّ لَهُ مِنَ اللَّهِ يَوْمَئِذٍ يَصَّدَّعُونَ» (سورة الروم، الآية ٤٣)، وهو دين الإسلام. وإقامة الوجه هو تقويم المقصد والقوة على الجد في أعمال الدين. وخص الوجه بالذكر لأنه جامع حواس الإنسان وأشرفه. ودخل في هذا الخطاب أمته باتفاق من أهل التأويل. و«حنيفا» معناه معتدلا مائلا عن جميع الأديان المحرفة المنسوخة. وفي تفسير القرطبي في الصحيح عن أبى هريرة قال قال رسول الله (ص) : «ما من مولود إلا يولد على الفطرة – في رواية على هذه الملة – أبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء». ثم يقول أبو هريرة: واقرؤوا إن شئتم: «فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله»، في رواية: «حتى تكونوا أنتم تجدعونها». قالوا: يا رسول الله: أفرأيت من يموت صغيرا ؟ قال : «الله أعلم بما كانوا عاملين». لفظ مسلم.

٤- ٢- قَطْعُ ما أَمَرَ اللّهُ بِهِ أَن يُوصَلَ:

سبق أن أشرنا إلى أنّ الوعد والوعيد يقعان ضمن حكم

القرآن والأمثال والمواعظ التى تقلقل قلوب الرجال وتكاد تدكدك الجبال. فهما يقبلان الاستنباط، شأنهما شأن التحذير والتبشير وذكر الموت والمعاد والنشر والحشر والحساب والعقاب والجنةِ والنار. فذلك كله فصول من المواعظ وأصول من الزواجر. فسموا بذلك الخطباء والوعاظ. والتذكير منه الوعد والوعيد والجنة والنار وتصفية الظاهر والباطن. وقال السيوطي عن علي بن عيسى: القرآن يشتمل على ثلاثين شيئًا: الإعلام والتشبيه والأمر والنهي والوعد والوعيد ووصف الجنة والنار وتعليم الإقرار باسم الله وبصفاته وأفعاله وتعليم الاعتراف بأنعامه والاحتجاج على المخالفين والرد على الملحدين والبيان عن الرغبة والرهبة والخير والشر والحسن والقبيح ونعت الحكمة وفضل المعرفة ومدح الأبرار وذم الفجار والتسليم والتحسين والتوكيد والتقريع والبيان عن ذم الأخلاق وشرف الآداب.

وتقول الآية : «الّذينَ يَنقُضُونَ عَهْدَ اللّه من بَعْد ميثَاقه وَيَقْطَعُونَ ما أَمَرَ اللّهُ بِهِ أَن يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الأَرْضِ أُولَئكَ هُمُ الخَاسِرُونَ» (سورة البقرة الآية ٢٧). وقال القرطبي إنَ قول الآية : «الّذِينَ» في موضع نصب على النعت للفاسقين، وإن شئت جعلته في موضع رفع على أنه خبر ابتداء محذوف، أي هم الذين. «يَنقُضُونَ عَهدَ اللّهِ» النقض : إفساد ما أبرمته

من بناء أو حبل أو عهد. والنقاضة. ما نقض من حبل الشعر. والمناقضة في القول : أن تتكلم بما تناقض معناه. والنقيضة في الشعر: ما ينقض به. والنقض: المنقوض. واختلف الناس في تعيين هذا العهد، فقيل : هو الذي أخذه الله على بني آدم حين استخرجهم من ظهره. وقيل: هو وصية الله تعالى إلى خلقه، وأمره إياهم بما أمرهم به من طاعته، ونهيه إياهم عما نهاهم عنه من معصيته في كتبه على السُنة رسله، ونقضهم ذلك ترك العمل به. وقيل: بل نصب الأدلة على وحدانيته بالسماوات والأرض وسائر الصنعة هو بمنزلة العهد، ونقضهم ترك النظر في ذلك. وقيل: هو ما عهده إلى من أوتي الكتاب أن يبينوا نبوة محمد ولا يكتموا أمره. فالآية على هذا في أهل الكتاب. قال أبو إسحاق الزجاج : عهده جل وعز ما أخذه على النبيين ومن اتبعهم ألا يكفروا بالنبي. ودليل ذلك : «وَإِذْ أَخَذَ اللّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّيْنَ لَمَا آتَيْتُكُم مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جاءكم رَسُولٌ مُّصَدِّقٌ لِّمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنصُرُنَّهُ قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَى ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوْاْ أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُواْ وَأَنَاْ مَعَكُمْ مِّنَ الشَّاهِدِينَ» (سورة آل عمران، الآية ٨١)، أيّ عهدي. وقال القرطبي : وظاهر ما قبل وما بعد يدل على أنها في الكفار.

قول الآية : «من بعد ميثاقه» الميثاق: العهد المؤكد باليمين،

مفعال من الوثاقة والمعاهدة، وهي الشدة في العقد والربط ونحوه. والجمع المواثيق على الأصل، لأن أصل ميثاق موثاق، صارت الواو ياء لانكسار ما قبلها - والمياثق والمياثيق أيضا، وأنشد ابن الأعرابي:

حمى لا يحل الدهر إلا بإذننا

ولا نسأل الأقوام عهد المياثق

والموثق: الميثاق. والمواثقة: المعاهدة، ومنه الآية : «وميثاقه الذي واثقكم به».

قول الآية : «ما أمر الله به أن يوصل» «ما» في موضع نصب بـ «يقطعون». و«أن» إن شئت كانت بدلا من «ما» وإن شئت من الهاء في «به» وهو أحسن. ويجوز أن يكون لئلا يوصل، أي كراهة أن يوصل. واختلف ما الشيء الذي أمر بوصله؟ فقيل: صلة الأرحام. وقيل: أمر أن يوصل القول بالعمل، فقطعوا بينهما بأن قالوا ولم يعملوا. وقيل: أمر أن يوصل التصديق بجميع أنبيائه، فقطعوه بتصديق بعضهم وتكذيب بعضهم. وقيل: الإشارة إلى دين الله وعبادته في الأرض، وإقامة شرائعه وحفظ حدوده. فهي عامة في كل ما أمر الله تعالى به أن يوصل. هذا قول الجمهور، والرحم جزء من هذا.

قول الآية : «ويفسدون في الأرض» أي يعبدون غير الله

تعالى ويجورون في الأفعال، إذ هي بحسب شهواتهم، وهذا غاية الفساد.

قول الآية : «أولئك هم الخاسرون» ابتداء وخبر. و«هم» زائدة، ويجوز أن تكون «هم» ابتداء ثان، «الخاسرون» خبره، والثاني وخبره خبر الأول كما تقدم. والخاسر: الذي نقص نفسه حظها من الفلاح والفوز. والخسران: النقصان، كان في ميزان أو غيره، قال جرير:

إنّ سليطا فى الخسار إنه

أولاد قوم خلقوا أقنّه

يعني بالخسار ما ينقص من حظوظهم وشرفهم. قال الجوهري: وخسرت الشيء (بالفتح) وأخسرته نقصته. والخسار والخسارة والخيسرى : الضلال والهلاك. فقيل للهالك: خاسر، لأنه خسر نفسه وأهله يوم القيامة ومنع منزله من الجنة. في هذه الآية دليل على أنّ الوفاء بالعهد والتزامه وكل عهد جائز ألزمه المرء نفسه فلا يحل له نقضه سواء أكان بين مسلم أم غيره، لذم الله تعالى من نقض عهده. وقد قالت الآية : «يأيها الّذينَ ءَامَنُواْ أَوْفُواْ بِالْعُقُود أُحلّتْ لَكُمْ بَهيمَةُ الأنْعَامِ إلاّ مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحلّي الصّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ إنّ اللّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ» (سورة المائدة، الآية ١)، وقد قال لنبيه : «وإمّا تَخَافَنّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إلَيهِمْ عَلَى سواء إنّ اللّهَ لاَ يُحِبّ

الخَائنِينَ» (سورة الأنفال، الآية ٥٨)، فنهاه عن الغدر وذلك لا يكون إلا بنقض العهد. وقال جاك بيرك إن الآخرة تموج فى القرآن بقوة تغذى الصور الباذخة، وهذه الصور، تحرك المؤمنين دوما.

٤-٣- جمال التصوير:

إنّ ذكر كلمة «مَثَلاً» عرضًا فيما يبدو، يظهر غالبًا لإثارة الخيال. تقول الآية٢٦ من سورة البقرة : «إِنّ اللّهَ لاَ يَسْتَحْى أَن يَضْرِبَ مَثَلاً مّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمّا الّذِينَ آمَنُواْ فَيَعْلَمُونَ أَنّهُ الحَقّ من رّبّهِمْ وَأَمّا الّذِينَ كَفَرُواْ فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللّهُ بِهَذَا مَثَلاً يُضِلّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِى بِهِ كَثِيراً وَمَا يُضِلّ بِهِ إِلاّ الْفَاسِقِينَ»، وهى الكلمة التى استخدمها بليز باسكال بالمعنى نفسه فى القرن السابع عشر الميلادي. وتحيل الآية الإحالة الذاتية المتصلة. وكم من مرة يأتي فيها تذكير آخر بنص يصف النص ليطلق تلك الانطلاقات الرائعة للخيال التى يظل تأثيرها قويًا للغاية فى المؤمنين، إلى عظة لأولئك الأكثر اعتدالاً. ولا شك أن المختارين للجنة سينعمون بهذه الجنان «التى تجرى من تحتها الأنهار» ولكن أليس المعنى النهائي للإيحاء هو البحث فى الآية : «هَلْ جَزَاءُ الإِحْسَانِ إِلاّ الإِحْسَانُ» (سورة الرحمن، الآية ٦٠). فلنفكر فى هذا الاستخدام المزدوج لكلمتي «الإِحْسَانِ» و«الإِحْسَانُ». و«هَلْ»

في «هل جزاء الإحسان إلا الإحسان»، على أربعة أوجه:

١ – تكون بمعنى قد كالآية : «هَلْ أَتَى عَلَى الإنسان حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْئاً مَّذْكُوراً» (سورة الإنسان : الآية ١).

٢ – وبمعنى الاستفهام كالآية : «وَنَادَى أَصْحَابُ الجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَن قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقّاً فَهَلْ وَجَدتُّم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقّاً قَالُواْ نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَن لَّعْنَةُ اللّهِ عَلَى الظَّالِمِين» (سورة الأعراف: الآية ٤٤).

٣ – وبمعنى الأمر كالآية : «إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ والبغضاء فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللّهِ وَعَنِ الصَّلاَةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُّنتَهُونَ» (سورة المائدة: الآية ٩١).

٤ – وبمعنى ما فى الجحد كما في الآية : «وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُواْ لَوْ شَاءَ اللّهُ مَا عَبَدْنَا من دُونه من شَيْءٍ نَّحْنُ ولا آبَاؤُنَا وَلاَ حَرَّمْنَا من دُونه من شَيْءٍ كَذَلِكَ فَعَلَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى الرُّسُلِ إِلاَّ الْبَلاَغُ الْمُبِينُ» (سورة النحل: الآية ٣٥).

و«هل جزاء الإحسان إلا الإحسان». قال عكرمة: أيّ هل جزاء من قال لا إله إلا الله إلا الجنة. ابن عباس: ما جزاء من قال لا إله إلا الله وعمل بما جاء به محمد إلا الجنة. وقيل: هل جزاء من أحسن فى الدنيا إلا أن يحسن إليه فى الآخرة، قال ابن زيد. وروى أنس أنّ النبي قرأ «هل جزاء الإحسان إلا الإحسان» ثم قال: «هل تدرون ماذا قال ربكم» قالوا الله

ورسول أعلم، قال: «يقول ما جزاء من أنعمت عليه بالتوحيد إلا الجنة». وروى ابن عباس أنّ النبي قرأ هذه الآية فقال: «يقول الله هل جزاء من أنعمت عليه بمعرفتي وتوحيدي إلا أن أسكنه جنتي وحظيرة قدسي برحمتي» وقال الصادق: هل جزاء من أحسنت عليه فى الأزل إلا حفظ الإحسان عليه فى الأبد. وقال محمد ابن الحنيفة والحسن: هي مسجلة للبر والفاجر، أى مرسلة على الفاجر فى الدنيا والبر فى الآخرة.

وهى لدى بيرك اسم فعل «مصدر» وتتردد كثيراً جداً وكذلك اسم الفاعل محسن وتتوحد مفاهيمها الحقيقية والمجازية، وكذلك الأمر بالنسبة لكلمة أحسن منذ البداية. فكيف يمكن التفريق فى هذه الحالة المحددة بالنسبة لـ «أحسن» بين «يتقن العمل» أو «يحسن السلوك إزاء شخص ما، أو» يكون كفئًا وممتازًا؟ في تفسيره للسورة ٤، النساء آية ١٢٥ : «وَمَنْ أَحْسَنُ دِيناً مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لله وَهُوَ مُحْسِنٌ واتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفاً وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلاً»، أورد القرطبي أنَّ في هذه الآية إشارة إلى فضل دين الإسلام على سائر الأديان و«أسلم وجهه لله» معناه أخلص دينه لله وخضع له وتوجه إليه بالعبادة. قال ابن عباس: أراد أبا بكر الصديق. وانتصب «دينا» على البيان. «وَهُوَ مُحْسِنٌ»ابتداء وخبر فى موضع الحال، أى موحد فلا يدخل فيه أهل الكتاب، لأنهم

تركوا الإيمان بمحمد. والملة الدين، والحنيف المسلم. وأورد بيرك تعليق القاسمي على العبارة ثنائية الكلمة «أحسن دينًا».. بتقريبها من تعريف صادر عن النبي نفسه : «عبادة الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»، ولنذكر الرازي الذي أصر أيضًا فيما يتعلق ببقية الآية نفسها «أسلم وجهه لله». أيّ «أخضع وجهه لله على التشابه من ناحية الرؤية الشكلية» لأن الوجه هو أجمل ما في جسم الإنسان، والدرجات العلا للإيمان تجعله أكثر صقلاً وألفا بإبعاد الدنس الجسدي عنه»، ومن أجل ذلك فإننا حين ترجمنا العبارة المذكورة آنفًا أعرضنا عن كلمة «الامتياز» كترجمة لـ «إحسان» فهي في نظرنا خطأ بسبب الإسفاف والتفاهة ولجأنا إلى كلمة «حسن التصرف» مضبوطة على هيئتها كمصدر، وعلى إثارتها معنى الجمال. ويمكن أن نذكر بهذه المناسبة أنَ كلمة «إحسان» تضاف كزيادة تعزيزية إلى «إسلام» و«إيمان». وقد اختار الصوفيون تعبير الإحسان للدلالة على قيم تتجاوز أداء الشعائر والإيمان إلى عالم الرؤى والتصور. فلنقتصر نحن من ذلك على إبراز الدعوة للجمال والدعوة إلى القدوة.

وفيما يتعلق بمقولة «هل جزاء الإحسان»، فلا شك أن المفسرين يفهمون منها شيئًا من قبيل «أى شيء يمكن أن

تتوقعه فضيلة المؤمن إلا حسن الصنيع (من الله)» ولا يثير قلقهم أن مثل هذا التفسير، فضلاً عن بساطته، فإنه يسند إلى ذات الكلمة في موضعين جد متقاربين معنيين مختلفين. فهل ينبغي إذاً أن نوافق على صيغة «أى جزاء يمكن أن يتوقعه حسن الصنيع إلا حسن الصنيع؟»، ولكن حينذاك هل يمكن أن يجد حسن الصنيع جزاءه في نفسه؟ إن فهمنا للمقولة على هذا النحو سيكون بالتأكيد تشبثًا بحرفية النص، ولكن سيفزع الكثيرون من أن يجدوا في معرض الجنة القرآنية ما يمكن أن نعتبره بنفس القدر رمزًا لعلم الأخلاق الرواقي.

وجهنم بدورها أمًا لها إلاّ ميزة وقائية؟ نصل إلى نص الآية : «وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنّ رَبّكَ أَحَاطَ بِالنّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرّؤيَا التي أَرَيْنَاكَ إلاّ فِتْنَةً لّلنّاسِ وَالشّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ في الْقُرْآنِ وَنُخَوّفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلاّ طُغْيَاناً كَبِيرا» (سورة الإسراء، الآية ٦٠).

الآية: «وَمَا جَعَلْنَا الرّؤيَا التي أَرَيْنَاكَ إِلاّ فِتْنَةً لّلنّاسِ» لما بين أن إنزال آيات القرآن تتضمن التخويف ضم إليه ذكر آية الإسراء، وهى المذكورة فى صدر السورة. وفى البخاري والترمذي عن ابن عباس فى قوله تعالى: «وما جعلنا الرؤيا التى أريناك إلا فتنة للناس» قال: هي رؤيا عين أريها النبي

ليلة أسرى به إلى بيت المقدس. قال: «والشجرة الملعونة في القرآن» هي شجرة الزقوم. قال أبو عيسى الترمذي: هذا حديث صحيح. ويقول ابن عباس قالت عائشة ومعاوية والحسن ومجاهد وقتادة وسعيد بن جبير والضحاك وابن أبى نجيح وابن زيد. وكانت الفتنة ارتداد قوم كانوا أسلموا حين أخبرهم النبي أنه أسرى به. وقيل: كانت رؤيا نوم. وهذه الآية تقضى بفساده، وذلك أن رؤيا المنام لا فتنة فيها، وما كان أحد لينكرها. وعن ابن عباس قال: الرؤيا التى فى هذه الآية هي رؤيا رسول الله أنه يدخل مكة فى سنة الحديبية، فرد فافتتن المسلمون لذلك، فنزلت الآية، فلما كان العام المقبل دخلها، ووردت الآية «لَّقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِن دُونِ ذَلِكَ فَتْحاً قَرِيباً» (سورة الفتح، الآية ٢٧). وفى هذا التأويل ضعف، لأن السورة مكية وتلك الرؤيا كانت بالمدينة. وقال فى رواية ثالثة: إنه رأى فى المنام بني مروان ينزون على منبره نزو القردة، فساءه ذلك فقيل: إنما هي الدنيا أعطوها، فسرى عنه، وما كان له بمكة منبر ولكنه يجوز أن يرى بمكة رؤيا المنبر بالمدينة. وهذا التأويل الثالث قاله أيضا سهل بن سعد رضي الله عنه. قال سهل إنما هذه الرؤيا هي أن رسول الله

كان يرى بني أمية ينزون على منبره نزو القردة، فاغتم لذلك، وما استجمع ضاحكا من يومئذ حتى مات (ص) . فنزلت الآية مخبرة أن ذلك من تملكهم وصعودهم يجعلها الله فتنة للناس وامتحانا. وقرأ الحسن بن على فى خطبته فى شأن بيعته لمعاوية: «وَإِنْ أَدْرِي لَعَلَّهُ فِتْنَةٌ لَّكُمْ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ» (سورة الأنبياء: الآية ١١١). قال ابن عطية: وفى هذا التأويل نظر، ولا يدخل فى هذه الرؤيا عثمان ولا عمر بن عبد العزيز ولا معاوية.

الآية : «والشجرة الملعونة فى القرآن» فيه تقديم وتأخير؛ أى ما جعلنا الرؤيا التى أريناك والشجرة الملعونة فى القرآن إلا فتنة للناس. وفتنتها أنهم لما خوفوا بها قال أبو جهل استهزاء: هذا محمد يتوعدكم بنار تحرق الحجارة، ثم يزعم أنها تنبت الشجر والنار تأكل الشجر، وما نعرف الزقوم إلا التمر والزبد، ثم أمر أبو جهل جارية فأحضرت تمرا وزبدا وقال لأصحابه: تزقموا. وقد قيل: إن القائل ما نعلم الزقوم إلا التمر والزبد ابن الزبعرى حيث قال : كثر الله من الزقوم فى داركم، فإنه التمر بالزبد بلغة اليمن. وجائز أن يقول كلاهما ذلك. فافتتن أيضا لهذه المقالة بعض الضعفاء، فأخبر الله نبيه أنه إنما جعل الإسراء وذكر شجرة الزقوم فتنة واختبارا ليكفر من سبق عليه الكفر ويصدق من سبق له الإيمان. كما

روى أن أبا بكر الصديق قيل له صبيحة الإسراء: إن صاحبك يزعم أنه جاء البارحة من بيت المقدس فقال: إن كان قال ذلك فلقد صدق. فقيل له: أتصدقه قبل أن تسمع منه؟ فقال : أين عقولكم ؟ أنا أصدقه بخبر السماء، فكيف لا أصدقه بخبر بيت المقدس، والسماء أبعد منها بكثير.

ويناقش التفسير في هذا الشأن تباين المعنى بين الرؤيا، أيْ الحلم من جهة، وبين الرؤية، أيْ الإبصار أو التجلي. وناقش التنوعات الممكنة لاستخدام الجذر ف.ت.ن أى «يبتلى، يختبر»، ولا يود التفسير أن يبدى حيرة كيف أن القرآن فى مجال شائك كهذا قد ابتعد عن طبيعته ليعزو استخدامه الخاص لهاتين الصورتين، لا إلى الدلالة الموضوعية، ولكن إلى الردع، فضلاً عن ذلك، أن هذا الردع يظل عقيمًا. فإن المرجعية الذاتية ظاهرة فى القرآن وفى كافة الحالات وقد سبق أن أشرنا إليه كبعد بنيوي في القرآن. واعتقد جاك بيرك، حين رأى كثرة الحديث عن الجنة والنار فى القرآن، أن المراد هو الترهيب، وأن المغريات الحسية فى الجنة جاءت على سبيل الترغيب، كذلك المحذرات الرهيبة فى النار جاءت على سبيل الترهيب. وقد ابتدأ جاك بيرك الموضوع بقوله : إن الأخرويات تموج في القرآن بقوة تغذى الصور الباذخة، وهذا التلوين يحرك دومًا المؤمنين التقليديين، مع ذلك فإن هذا

التلوين، مثله مثل نظيره المسيحي، يثير في العصر الحديث الكاشف للأساطير، التشكك والارتباك، بل حتى المنازعة، وهذا الشك العصري لا يعنى جاك بيرك فى حد نفسه. فالحد من ملذات الجنة من ناحية، وكذلك من سعير جهنم من ناحية أخرى، إلى درجة المجاز هو تحدٍّ للمشاعر الجديرة بالاحترام، وحرص جاك بيرك على أن يجتنب تحدى المشاعر الإسلامية العامة الجديرة بالاحترام. ولم يقل جاك بيرك، حسب قول البيومي، إن الصور الحسية المتكررة عن الجنة، والصور الرهيبة عن النار فى الإسلام والمسيحية معًا تدعونا إلى التشكك فى هذا العصر الذي يكشف الأساطير والخرافات ويرتاب فيها، إذن فهذه الصور القرآنية المتحدثة عن الجنة والنار من قبيل الأساطير. على أن عالم اللغة قد يطرح السؤال حول تحدى القرآن نفسه لمشاعر المسلمين أنفسهم.

وأول ما فاجأ به جاك بيرك البيومى تدليلاً على منحاه حديثه عن المَثل فى القرآن. لكن لم يحد بيرك من شأنه مستشهداً بالآية ٢٦ من سورة البقرة : «إِنّ اللّهَ لاَ يَسْتَحْى أَن يَضْرِبَ مَثَلاً مّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمّا الّذينَ آمَنُواْ فَيَعْلَمُونَ أَنّهُ الحَقّ من رّبّهِمْ وَأَمّا الّذينَ كَفَرُواْ فَيَقُولُونَ ماذا أَرَادَ اللّهُ بِهَذَا مَثَلاً يُضلّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِى بِهِ كَثِيراً وَمَا يُضلّ بِهِ إِلاّ الْفَاسِقِينَ»، وقد فسرها بقوله «إن الله لا يشمئز من

استخلاص تشابه من دودة وهى الكلمة التى استخدمها بليز باسكال لدينا بالروح نفسها». إن الاستحياء، يقول البيومي، ليس الاشمئزاز. والبعوضة ليست الدودة، وضرب المثل ليس مجرد استخلاص تشابه. وأورد القرطبي في تفسيره للآية أن قوله تعالى: «إِنّ اللّهَ لاَ يَسْتَحى أن يَضْرِبَ مَثَلاً مّا بَعُوضَةً» قال ابن عباس فى رواية أبى صالح: لما ضرب الله هذين المثلين للمنافقين: يعني «مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الّذي اسْتَوْقَدَ نَاراً فلما أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ في ظُلُمَات لاّ يُبْصِرُونَ» (سورة البقرة، الآية ١٧) والآية : «أَوْ كَصَيّبٍ مّنَ السمَاء فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصْابِعَهُمْ فِيَ آذَانِهِم مّنَ الصّوَاعِقِ حَذَرَ المَوْتِ واللّهُ مُحِيطٌ بِالْكافِرِينَ» (سورة البقرة، الآية ١٩)، قالوا: الله أجل وأعلى من أن يضرب الأمثال، فأنزل الله هذه الآية. وفى رواية عطاء عن ابن عباس قال: لما ذكر الله آلهة المشركين فقال: «يأيها النّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُواْ لَهُ إِنّ الّذينَ تَدْعُونَ من دُونِ اللّه لَن يَخْلُقُواْ ذُبَاباً وَلَوِ اجْتَمَعُواْ لَهُ وَإِن يَسْلُبْهُمُ الذّبَابُ شَيْئاً لاّ يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ» (سورة الحج: الآية ٧٣). وذكر كيد الآلهة فجعله كبيت العنكبوت، قالوا: أرأيت حيث ذكر الله الذباب والعنكبوت فيما أنزل من القرآن على محمد، أى شيء يصنع؟ فأنزل الله الآية. وقال الحسن وقتادة: لما ذكر الله الذباب

والعنكبوت فى كتابه وضرب للمشركين به المثل، ضحكت اليهود وقالوا: ما يشبه هذا كلامِ الله، فوردت الآية.

و«يستحيي» أصله يستحيِي، عينه ولامه حرفا علة، أعلت اللام منه بأن استثقلت الضمة على الياء فسكنت. وأسم الفاعل في هذا: مستحيٍ، والجمع مستحيون ومستحيين. وقرأ ابن محيصن «يستحي» بكسر الحاء وياء واحدة ساكنة، وروى عن ابن كثير، وهى لغة تميم وبكر ابن وائل، نقلت فيها حركة الياء الأولى إلى الحاء فسكنت، ثم استثقلت الضمة على الثانية فسكنت، فحذفت إحداهما للالتقاء، وأسم الفاعل مستح، والجمع مستحون ومستحين. قاله الجوهري. واختلف المتأولون فى معنى «يستحيي» فى هذه الآية فقيل: لا يخشى، ورجحه الطبري، وفى التنزيل: «وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَتُخْفِي فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَراً زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لاَ يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ إِذَا قَضَوْاْ مِنْهُنَّ وَطَراً وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولاً» (سورة الأحزاب: الآية ٣٧)، بمعنى تستحي. وقال غيره: لا يترك. وقيل: لا يمتنع. وأصل الاستحياء الانقباض عن الشيء والامتناع منه خوفا من مواقعه القبيح، وهذا محال على الله تعالى. وفى صحيح مسلم عن أم سلمه قالت: جاءت أم سليم

إلى النبي فقالت: يا رسول الله، إن الله لا يستحيى من الحق. المعنى لا يأمر بالحياء فيه، ولا يمتنع من ذكره.

الآية : «أن يضرب مثلا ما» «يضرب» معناه يبين، و«أن» مع الفعل فى موضع نصب بتقدير حذف من. «مثلا» منصوب بيضرب «بعوضة» فى نصبها أربعة أوجه:

١ - تكون «ما» زائدة، و«بعوضة» بدلا من «مثلا».

٢ - تكون «ما» نكرة فى موضع نصب على البدل من قوله: «مثلا». و«بعوضة» نعت لما، فوصفت «ما» بالجنس المنكر لإبهامها لأنها بمعنى قليل، قاله الفراء والزجاج وثعلب.

٣ - نصبت على تقدير إسقاط الجار، المعنى أن يضرب مثلا ما بين بعوضة، فحذفت «بين» وأعربت بعوضة بإعرابها، والفاء بمعنى إلى، أى إلى ما فوقها. وهذا قول الكسائى والفراء أيضا، وأنشد أبو العباس : يا أحسن الناس ما قرنا إلى قدم ولا حبال محب واصل تصل أراد ما بين قرن، فلما أسقط «بين» نصب.

٤ - أن يكون «يضرب» بمعنى يجعل، فتكون «بعوضة» المفعول الثاني. وقرأ الضحاك وإبراهيم بن أبى عبلة ورؤبة بن العجاج «بعوضة» بالرفع، وهى لغة تميم. قال أبو الفتح: ووجه ذلك أن «ما» اسم بمنزلة الذي، و«بعوضة» رفع على إضمار المبتدأ، التقدير: لا يستحيى أن يضرب الذي هو بعوضة مثلا،

فحذف العائد على الموصول وهو مبتدأ. ومثله قراءة بعضهم: «تماما على الذي أحسن» أي على الذي هو أحسن. وحكى سيبويه: ما أنا بالذي قائل لك شيئا، أى هو قائل. قال النحاس: والحذف فى «ما» أقبح منه فى «الذي»، لأن «الذي» إنما له وجه واحد والاسم معه أطول. ويقال: إن معنى ضربت له مثلا، مثلت له مثلا. وهذه الأبنية على ضرب واحد، وعلى مثال واحد ونوع واحد والضرب النوع. والبعوضة: فعولة من بَعَض إذا قطع اللحم، يقال: بضع وبعض بمعنى، وقد بعضته تبعيضا، أى جزأته فتبعض. والبعوض: البق، الواحدة بعوضة، سميت بذلك لصغرها. قال الجوهري وغيره.

الآية : «فما فوقها» قد تقدم أن الفاء بمعنى إلى، ومن جعل «ما» الأولى صلة زائدة فـ«ما» الثانية عطف عليها. وقال الكسائى وأبو عبيدة وغيرهما: معنى «فما فوقها» - والله أعلم - ما دونها، أى إنها فوقها فى الصغر. قال الكسائي: وهذا كقولك فى الكلام: أتراه قصيرا؟ فيقول القائل: أو فوق ذلك، أى هو أقصر مما ترى. وقال قتادة وابن جريج: المعنى فى الكبر.

الآية: «فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم» الضمير فى «أنه» عائد على المثل أى أن المثل حق. والحق خلاف الباطل. والحق: واحد الحقوق. والحقة (بفتح الحاء)

أخص منه، يقال: هذه حقتي، أي حقي. «وأما الذين كفروا» لغة بني تميم وبني عامر في «أما» أيما، يبدلون من إحدى الميمين ياء كراهية التضعيف، وعلى هذا ينشد بيت عمر بن أبي ربيعة:

رأت رجلا أيما إذا الشمس

عارضت فيضحى وأيما بالعشى فيخصر

الآية : «فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلا» اختلف النحويون في «ماذا»، فقيل: هي بمنزلة اسم واحد بمعنى أي شيء أراد الله، فيكون في موضع نصب بـ«أراد». قال ابن كيسان: وهو الجيد. وقيل: «ما» اسم تام في موضع رفع بالابتداء، و«ذا» بمعنى الذي وهو خبر الابتداء، ويكون التقدير: ما الذي أراده الله بهذا مثلا، ومعنى كلامهم هذا: الإنكار بلفظ الاستفهام. و«مثلا» منصوب على القطع، التقدير: أراد مثلا، قاله ثعلب. وقال ابن كيسان: هو منصوب على التمييز الذي وقع موقع الحال.

الآية : «يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا» قيل: هو من قول الكافرين، أي ما مراد الله بهذا المثل الذي يفرق به الناس إلى ضلالة وإلى هدى. وقيل: بل هو خبر من الله عز وجل، وهو أشبه، لأنهم يقرون بالهدى أنه من عنده، فالمعنى: قل يضل الله به كثيرا ويهدى به كثيرا، أي يوفق ويخذل، وعليه فيكون

فيه رد على من تقدم ذكرهم من المعتزلة وغيرهم فى قولهم: إن الله لا يخلق الضلال ولا الهدى. قالوا: ومعنى «يضل به كثيرا» التسمية هنا، أى يسميه ضالا، كما يقال: فسقت فلانا، يعنى سميته فاسقا، لأن الله تعالى لا يضل أحدا. هذا طريقهم فى الإضلال، وهو خلاف أقاويل المفسرين، وهو غير محتمل فى اللغة، لأنه يقال: ضلله إذا سماه ضالا، ولا يقال: أضله إذا سماه ضالا، ولكن معناه ما ذكره المفسرون أهل التأويل من الحق أنه يخذل به كثيرا من الناس مجازاة لكفرهم.

«وما يضل به إلا الفاسقين» ولا خلاف أن قوله: «وما يضل به إلا الفاسقين» أنه من قول الله. و«الفاسقين» نصب بوقوع الفعل عليهم، والتقدير: وما يضل به أحدا إلا الفاسقين الذين سبق فى علمه أنه لا يهديهم. ولا يجوز أن تنصبهم على الاستثناء لأن الاستثناء لا يكون إلا بعد تمام الكلام. وقال نوف البكالي: قال عزير فيما يناجى ربه عز وجل: إلهي تخلق خلقا فتضل من تشاء وتهدى من تشاء. قال فقيل: يا عزير اعرض عن هذا! لتعرضن عن هذا أو لأمحونك من النبوة، إني لا أسأل عما أفعل وهم يسألون. والضلال أصله الهلاك، يقال منه: ضل الماء فى اللبن إذا استهلك، ومنه الآية : «وَقَالُوٓاْ أَءِذَا ضَلَلْنَا فِي الأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُم بلقاء رَبِّهِمْ

كَافِرُونَ» (سورة السجدة : الآية ١٠)، وقد تقدم فى الفاتحة. والفسق أصله فى كلام العرب الخروج عن الشيء، يقال: فسقت الرطبة إذا خرجت عن قشرها، والفأرة من جحرها. والفويسقة: الفأرة، وفى الحديث: «خمس فواسق يقتلن فى الحل والحرم الحية والغراب الأبقع والفأرة والكلب العقور والحديا». روته عائشة عن النبي (ص) ، أخرجه مسلم. وفى رواية (العقرب) مكان (الحية). فأطلق النبي عليها اسم الفسق لأذيتها، على ما يأتي بيانه في هذا الكتاب إن شاء الله تعالى. وفسق الرجل يفسق ويفسق أيضا - فسقا وفسوقا، أى فجر. فأما قوله تعالى: «ففسق عن أمر ربه» فمعناه خرج. وزعم ابن الأعرابي أنه لم يسمع قط فى كلام الجاهلية ولا فى شعرهم فاسق. قال: وهذا عجب، وهو كلام عربي حكاه عنه ابن فارس والجوهري.

قد ذكر أبو بكر الأنبارى فى كتاب «الزاهر» له لما تكلم على معنى الفسق قول الشاعر:

يذهبن في نجد وغورا غائرا

فواسقا عن قصدها جوائرا

والفِسّيق: الدائم الفسق. ويقال فى النداء: يا فسق ويا خبث، يريد: يا أيها الفاسق، ويا أيها الخبيث. والفسق فى عرف الاستعمال الشرعي: الخروج من طاعة الله عز وجل،

فقد يقع على من خرج بكفر وعلى من خرج بعصيان.

فالمثل إذاً قد جاء فى القرآن - تبعا لسرد محمد رجب البيومي لفهم جاك بيرك- ليطير بالقارئ في دنيا الخيال، ويحدث تأثيره فى نفس المؤمنين. فإذا قال الله مثلاً فى سورة محمد : «مَّثَلُ الجَنَّةِ التي وُعِدَ المُتَّقُونَ فيها أَنْهَارٌ مِّن ماء غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرْ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِّلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِّنْ عَسَلٍ مُّصَفًّى وَلَهُمْ فِيهَا من كُلِّ الثَّمَرَات وَمَغْفِرَةٌ مِّن رَّبِّهِمْ كَمَنْ هُوَ خَالِدٌ في النَّارِ وَسُقُواْ ماء حَمِيماً فَقَطَّعَ أمعاءهم» (الآية ١٥)، فقال القرطبي إنّ قوله : «مَّثَلُ الجَنَّةِ التي وُعِدَ المُتَّقُونَ» لما قال عز وجل: «إِنَّ اللَّهَ يُدْخِلُ الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ» (سورة الحج، الآية ١٤) وصف تلك الجنات، أى صفة الجنة المعدة للمتقين. وقد مضى الكلام فى هذا فى «الرعد». وقرأ على بن أبى طالب «مثال الجنة التى وعد المتقون». «فيها أنهار من ماء غير آسن» أى غير متغير الرائحة. والآسن من الماء مثل الآجن. وقد أسن الماء يأسن ويأسن أسنا وأسونا إذا تغيرت رائحته. وكذلك أجن الماء يأجن ويأجن أجنا وأجونا. ويقال بالكسر فيهما : أجن وأسن يأسن ويأجن أسنا وأجنا، قاله اليزيدي. وأسن الرجل أيضا

يأسن (بالكسر لا غير) إذا دخل البئر فأصابته ريح منتنة من ريح البئر أو غير ذلك فغشى عليه أو دار رأسه، قال زهير:

قد أترك القِرن مصفرا أنامله

يميد فى الرمح ميد المائح الآسن

ويروى «الوسن». وتأسن الماء تغير. أبو زيد: تأسن على تأسنا اعتل وأبطأ. أبو عمرو: تأسن الرجل أباه أخذ أخلاقه. وقال اللحياني: إذا نزع إليه فى الشبه، وقراءة العامة «آسن» بالمد. وقرأ ابن كثير وحميد «أسن» بالقصر، وهما لغتان، مثل حاذر وحذر. وقال الأخفش: أسن للحال، وآسن (مثل فاعل) يراد به الاستقبال.

قوله تعالى: «وأنهار من لبن لم يتغير طعمه» أى لم يحمض بطول المقام كما تتغير ألبان الدنيا إلى الحموضة. «وأنهار من خمر لذة للشاربين» أى لم تدنسها الأرجل ولم ترتقها الأيدي كخمر الدنيا، فهي لذيذة الطعم طيبة الشرب لا يتكرهها الشاربون. يقال: شراب لذ ولذيذ بمعنى. واستلذه عده لذيذا. «وأنهار من عسل مصفى» العسل ما يسيل من لعاب النحل. «مصفى» أى من الشمع والقذى، خلقه الله كذلك لم يطبخ على نار ولا دنسه النحل. وفى الترمذي عن حكيم بن معاومة عن أبيه عن النبي قال: «إن فى الجنة بحر الماء وبحر العسل وبحر اللبن وبحر الخمر ثم تشقق الأنهار بعد». قال: حديث حسن

صحيح. وفى صحيح مسلم عن أبى هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله (ص) : «سيحان وجيحان والنيل والفرات كل من أنهار الجنة». وقال كعب: نهر دجلة نهر ماء أهل الجنة، ونهر الفرات نهر لبنهم، ونهر مصر نهر خمرهم، ونهر سيحان نهر عسلهم. وهذه الأنهار الأربعة تخرج من نهر الكوثر. والعسل: يذكر ويؤنث. وقال ابن عباس: «من عسل مصفى» أى لم يخرج من بطون النحل. «ولهم فيها من كل الثمرات» «من» زائدة للتأكيد. «ومغفرة من ربهم» أى لذنوبهم. «كمن هو خالد فى النار» قال الفراء: المعنى أفمن يخلد فى هذا النعيم كمن يخلد فى النار. وقال الزجاج: أى أفمن كان على بينة من ربه وأعطى هذه الأشياء كمن زين له سوء عمله وهو خالد فى النار.

وإذا قال الله «مَّثَلُ الَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لاَّ يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُواْ عَلَىَ شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلاَلُ الْبَعِيدُ» (سورة إبراهيم الآية ١٨)، فقوله تعالى: «مثل الذين كفروا بربهم أعمالهم كرماد» اختلف النحويون فى رفع «مَّثَلُ» فقال سيبويه: ارتفع بالابتداء والخبر مضمر؛ التقدير: وفيما يتلى عليكم أو يقص «مثل الذين كفروا بربهم» ثم ابتدأ فقال: «أعمالهم كرماد» أى كمثل رماد «اشتدت به الريح». وقال الزجاج: أى مثل الذين كفروا فيما

يتلى عليكم أعمالهم كرماد، وهو عند الفراء على إلغاء المثل، التقدير: والذين كفروا بربهم أعمالهم كرماد. وعنه أيضا أنه على حذف مضاف؛ التقدير: مثل أعمال الذين كفروا بربهم كرماد؛ وذكر الأول عنه المهدوي، والثاني القشيرى والثعلبي ويجوز أن يكون مبتدأ كما يقال: صفة فلان أسمر؛ فـ«مثل» بمعنى صفة. ويجوز فى الكلام جر «أعمالهم» على بدل الاشتمال من «الذين» واتصل هذا بقوله: «وخاب جبار عنيد» والمعنى: أعمالهم محبطة غير مقبولة. والرماد ما بقى بعد احتراق الشيء؛ فضرب الله هذه الآية مثلا لأعمال الكفار فى أنه يمحقها كما تمحق الريح الشديدة الرماد فى يوم عاصف. والعصف شدة الريح؛ وإنما كان ذلك لأنهم أشركوا فيها غير الله.

وأفاض علماء البلاغة والتفسير فى فوائد ضرب المثل، فلم يقولوا إنه تصوير أسطوري لإحداث الرهبة أو الرغبة، ولكنهم قالوا إن المثل يأتي لتقرير حال الممثَّل فى النفس، حيث يكون الممثل به أوضح من الممثَّل، أو يكون للنفس سابقة ألفة وائتناس به، أو للترغيب فى شيء محبوب، أو التنفير عن شيء مكروه، ومثلوا لذلك بآيات كثيرة لا نملأ الفراغ بذكرها، لأنها معروفة للطلاب، بله العلماء، إذن فكل الأمثلة التى جاءت عن الجنة والنار تهدف إلى إيضاح حقيقة. وتزيد القارئ إيقانًا

واطمئنانًا، وليست انطلاقًا عشوائيًا للخيال، وقد قال الباحث أن الأمر لدى العقلاء من القراء ينتهي بهم إلى معنى مألوف، يكاد ينحصر في الآية : «هل جزاء الإحسان إلا الإحسان»، سورة الرحمن الآية ٦٠، أي أن الجنة فيها ثواب المحسن بقدر ما قدم من الإحسان، أما التهويل بالمثل فمما يرضى العواطف المتطلعة فحسب.

وكان محمد رجب البيومي يحب أن يقف جاك بيرك عند القول النبوي عن الجنة «فيها ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر»، ليعلم أن المثل الذي وعد به المتقون في سورة محمد قد سُمع به في القرآن، وبقى ما لم يسمع به أحد، وإذن فليست هناك مبالغة تخرج إلى حد الأساطير، وإنما هو تنزيل من رب العالمين. وقد روى البيهقي عن أبي هريرة أن رسول الله قال : «إن القرآن نزل على خمسة أوجه: حلال، وحرام، ومحكم، ومتشابه، وأمثال، فاعملوا بالحلال، واجتنبوا الحرام، واتبعوا المحكم، وآمنوا بالمتشابه، واعتبروا بالأمثال. وقد عده الشافعي مما يجب على المجتهد معرفته من علوم القرآن، فقال : ثم معرفة ما ضرب فيه من الأمثال الدوال على طاعته، المثبتة لاجتناب معصيته، وترك الغفلة عن الحفظ، والازدياد من نوافل الفضل. وقد صنف فيه من المتقدمين الحسن بن الفضل وغيره، وحقيقته إخراج الأغمض

إلى الأظهر، وهو قسمان :

١ - ظاهر، وهو المصرح به.

٢ - كامن وهو الذي لا ذكر للمثل فيه، وحكمه حكم الأمثال.

وقسمه أبو عبد الله البكر ابادى إلى أربعة أوجه :

١ - إخراج ما لا يقع عليه الحس إلى ما يقع عليه.

٢ - إخراج ما لا يعلم ببديهة العقل إلى ما يعلم بالبديهة.

٣ - إخراج ما لم تجربه العادة إلى ما جرت به العادة.

٤ - إخراج ما لا قوة له من الصفة إلى ما له قوة.

وضرب الأمثال في القرآن يستفاد منه أمور كثيرة : التذكير، والوعظ، والحث، والزجر، والاعتبار، والتقرير وترتيب المراد للعقل، وتصويره في صورة المحسوس، بحيث يكون نسبته للفعل كنسبة المحسوس إلى الحس[٤]. ووقف جاك بيرك عند لفظ «الإحسان» باعتباره جزاء معقولاً لا مبالغًا فيه للمحسن، وقال «إن للمادة عدة معان منها : أحسن بمعنى أتقن وأحسن بمعنى يجيد السلوك. وأحسن بمعنى أن يكون كفئًا ممتازًا». وليست هناك عدة معان، لأن جميع هذه المدلولات ترجع إلى معنى واحد، فمن أتقن العمل فإنه بذلك أجاد السلوك سواء كان الإتقان حسيًا أو معنويًا، ومن أجاد السلوك صار كفئًا ممتازًا، وعدم تذوق الباحث للأسلوب

العربي جعله ينتهي إلى نتائج لا يقول بها غيره، وذكر للصوفية تفسيراً للإحسان فحواه أنه يدل على قيم تتجاوز أداء الشعائر إلى عالم الرؤى والتصور، والصوفيون لم يقولوا فى معنى الإحسان غير ما قاله الرسول فى حديثه الشريف، وهو أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك، وهو معنى لا يقتصر على الصوفية ولكن المسلمين جميعًا يقولون به لأنه وارد بألفاظه ومعناه عن رسول الله.

وبعد ذلك رجع جاك بيرك إلى الآية ليقول: «إن المفسرين يفهمون منها شيئًا من قبيل : «أى جزاء يتوقعه حسن الصنيع إلا حسن الصنيع»، وهذا التزام بحرفية النص، ولكنه سيفزع الكثيرين الذين يعرفون أن الجنة تحوى اللذائذ المثيرة التى نوهت بها الآيات الأخرى»، وسأل محمد رجب البيومى جاك بيرك : هل للإحسان نهاية ينتهي إليها؟ وإذا تحدث جاك بيرك عن الجنة فلابد أن يتحدث عن النار، وقد تساءل : أما لجنهم إلا ميزة وقائية؟ لما لحظه من قول الله «فاتقوا النار» فى كتاب الله ثم استشهد فى مجال المبالغة فى وصف النار بآية لا تدل على ذلك، وهى الآية : «وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنّ رَبّكَ أَحَاطَ بِالنّاس وَمَا جَعَلْنَا الرّؤيَا التي أَرَيْنَاكَ إِلاّ فتْنَةً لّلنّاس وَالشّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ في القُرْآنِ وَنُخَوّفُهمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلاّ طُغْيَاناً كَبِيراً» (سورة الإسراء، آية ٦٠). وقال البيومى إنّ معنى الآية التى أجمع

المفسرون على مجمله «وَإِذْ قُلْنَا لَكَ إِنّ رَبّكَ أَحَاطَ بِالنّاسِ وَمَا جَعَلْنَا الرّؤيَا الّتي أَرَيْنَاكَ إِلاّ فتْنَةً لّلنّاسِ وَالشّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ في القُرْآنِ وَنُخَوّفُهم فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلاّ طُغْيَاناً كَبِيراً» (سورة الإسراء الآية ٦٠)، وعلم عقبى المشركين فى الدنيا، حيث سيهزمون فى بدر، وقد بشر الله نبيه بذلك من قبل فى سورة القمر حين قال سيهزم الجمع ويولون الدبر ثم تحقق ذلك عن عيان، فالرؤيا عند جماعة هي رؤيا هزيمة المشركين عند وقوعها، وعند آخرين هي رؤيا الإسراء وقد سماها رؤيا على قول المكذبين، وكذلك الشجرة الملعونة كانت فتنة للناس أيضًا، لأنهم قالوا كيف تكون شجرة الزقوم فى النار ولا تأكلها النار؟ ! ففتنوا بذلك كما فتنوا فى الرؤيا بمعنييها، وقد خوفناهم بهاتين فما ازدادوا إلا طغيانًا !! وقال البيومى إنه كان من المنتظر أن يستشهد جاك بيرك بمثل الآيات : «هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُواْ في رَبّهِمْ فَالّذِينَ كَفَرُواْ قُطّعَتْ لَهُمْ ثِيَابٌ مّن نّارٍ يُصَبّ من فَوْقِ رءُوسِهِمُ الْحَمِيمُ» (١٩) «يُصْهَرُ بِهِ مَا في بُطُونِهِمْ وَالْجُلُودُ» (٢٠) «وَلَهُمْ مّقَامِعُ مِنْ حَدِيدٍ» (٢١) «كُلَّما أَرَادُواْ أَن يَخْرُجُواْ مِنْهَا مِنْ غَمّ أُعِيدُواْ فِيهَا وَذُوقُواْ عَذَابَ الْحَرِيقِ» (٢٢): من سورة الحج أو مثل قوله «وَيَوْمَ يُحْشَرُ أعداءُ اللّهِ إلى النّارِ فَهُمْ يُوزَعُونَ» (١٩) «حَتّىَ إِذَا مَا جاءوها شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُم بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ»

(٢٠) «وَقَالُواْ لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتّمْ عَلَيْنَا قَالُوَاْ أَنطَقَنَا اللّهُ الذي أَنطَقَ كُلّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوّلَ مَرّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (٢١) من سورة فصلت ولكن جاك بيرك استشهد بآية الإسراء السابقة ليشير إلى تباين المعنى بين رؤية ورؤيا. وهو أمر حققه المفسرون بما يُطمئن القارئ. وجاك بيرك تعجب لم يبدى المفسرون حيرة فى فهم لفظيّ الرؤية والرؤيا ؟

أورد السيوطى(٥)، تنبه البعض لما فى القرآن من الحكم والأمثال والمواعظ التى تقلقل قلوب الرجال وتكاد تدكدك الجبال فاستنبطوا مما فيه من الوعد والوعيد والتحذير والتبشير وذكر الموت والمعاد والنشر والحشر والحساب والعقاب والجنة والنار فصولا من المواعظ وأصولا من الزواجر فسموا بذلك الخطباء والوعاظ. واستنبط قوم مما فيه من أصول التعبير مثل ما ورد فى قصة يوسف فى البقرات السمان وفى منامي صاحبي السجن وفى رؤياه الشمس والقمر والنجوم ساجدة وسموه تعبير الرؤيا واستنبطوا تفسير كل رؤيا من الكتاب فإن عز عليهم إخراجها منه فمن السُنة التى هي شارحة للكتاب فإن عسر فمن الحكم والأمثال. وأفرد «أمثال القرآن»، بحسب السيوطي، بالتصنيف الإمام الحسن الماوردي. قال تعالى ولقد ضربنا لناس فى هذا القرآن من كل مثل لعلهم يتذكرون وقال تعالى «وتلك الأمثال نضربها للناس

وما يعقلها إلا العالمون» وأخرج البيهقى عن أبى هريرة قال: قال رسول الله إن القرآن نزل على خمسة أوجه: حلال وحرام ومحكم ومتشابه وأمثال فاعلموا بالحلال واجتنبوا الحرام واتبعوا المحكم وآمنوا بالمتشابه واعتبروا بالأمثال. قال الماوردي:من أعظم علم القرآن علمه والناس فى غفلة عنه لاشتغالهم بالأمثال وإغفالهم الممثلات والمثل بلا ممثل كالفَرس بلا لجام والناقة بلا زمام.وقال غيره : قد عده الشافعي مما يجب على المجتهد معرفته من علوم القرآن فقال: ثم معرفة ما ضرب فيه من الأمثال الدوال على طاعته المبينة لاجتناب ناهية. قال الشيخ عز الدين: إنما ضرب الله الأمثال فى القرآن تذكيراً ووعظًا فما اشتمل منها على تفاوت ثواب أو على إحباط عمل أو على مدح أو ذم أو نحوه، فإنه يدل على الأحكام وقال غيره: ضرب الأمثال فى القرآن يستفاد منه أمور كثيرة: التذكير والوعظ والحث والزجر والاعتبار والتقرير وتقريب المراد للعقل وتصويره بصورة المحسوس فإن الأمثال تصور المعاني بصورة الأشخاص لأنها أثبت فى الأذهان لاستعانة الذهن فيها بالحواس، ومن ثم كان الغن المثل تشبيه الخفي والغائب بالمشاهد وتأتى أمثال القرآن مشتملة على بيان بتفاوت الأجر وعلى المدح والذم وعلى الثواب والعقاب وعلى تفخيم الأمر أو تحقيره وعلى تحقيق أمر أو إبطاله قال

تعالى وضربنا لكم الأمثال فامتن علينا بذلك لما تضمنه من الفوائد.قال الزركشى فى البرهان : وأن حكمته تعليم البيان وهون خصائص هذه الشريعة. قال الزمخشري: التصوير إنما يصار إليه لكشف المعاني وإدناء المتوهم من الشاهد فإن كان الممثل له عظيماً كان الممثل به مثله وإن كان حقيراً كان الممثل به كذلك. وقال الأصبهاني: لضرب العرب الأمثال واستحضار العلماء النظائر شأن ليس بالخفي في إبراز خفيات أو رفع الأستار عن الحقائق تريك المتخيل فى صورة المتحقق والمتوهم فى معرض المتيقن والغائب كأنه مشاهد.وفى ضرب الأمثال تنكيت للخصم الشديد الخصومة وقمع لضرورة الجامع الأبي فإنه يؤثر فى القلوب ما لا يؤثر وصف الشيء فى نفسه ولذلك أكثر الله تعالى في كتابه فى سائر كتبه الأمثال ومن سور الإنجيل سور تسمى سورة الأمثال وفشت فى الكلام النبوي، وكلام الحكماء.

٤-٤- الدعوة العقلية :

أكد البيومى على الدعوة العقلية التى يدعو إليها القرآن كما يؤكد بيرك الدعوة نفسها. وإن لهذا المنهج العقلي لبذوراً قديمة، فإن من الصحابة مع تحفظهم فى شأن تأويل النص، من عُرف بالإكثار من التفسير والجرأة أحيانا فى تناول بعض اياته المتشابهة، يذكر بيرك من هؤلاء الإمام على بن أبى

طالب من دون عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس. وتبع ابن عباس مجاهد بن جبير المكي. ثم على يد المعتزلة من بعد ذلك كان التوسع فى التفسير بالرأي حتى لا يقع خلاف بين النص والعقل. وقد تضمن الكشاف لجار الله الزمخشرى الذي استعان به بيرك فى بعض مواضع التفسير، آراء أهل الاعتزال، فكان بذلك فاتحا الباب أمام التفسير العقلي للنص.

وأورد محمد رجب البيومى إن من يقرأ القرآن يعرف دعوته إلى العقل، وإعمال التفكير، والتدبر فى ملكوت السماوات والأرض لينتهي التدبر العقلي المجرد عن الهوى إلى الإيمان المؤكد بالدليل، وطريقة من يريد أن يبحث عن مكانة العقل فى القرآن، أن يأتي بآيات الدعوة إلى التدبر، والنظر الفكري، فيضمها في قلادة واحدة ليستخرج منها كل ما تدعو إليه من يقظة الفكر، والتماع الذهن. وحين وصف القرآن خصوم الدعوة بقوله : «أَمْ تَحْسَبُ أَنّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلاّ كَالأنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلّ سَبِيلاً» (سورة الفرقان الآية ٤٤)، أراد أن يثبت أنهم فقدوا عقولهم المدبرة، ونفوسهم المفكرة. كل من يقرأ القرآن يعرف ذلك، لأن القرآن لم يدع إلى العقل فى آية أو آيتين، بل أكد هذه الدعوة مكرراً إياها، كيّ يقطع كل شك يفد على ذهن من يرى أن الإيمان تسليم قلبي لا يرجع إلى اقتناع مؤيد بالدليل. وبدأ جاك بيرك حديثه

مستشهداً بالآية : «قُلْ هَـذه سبيلي أَدْعُو إلى اللّه عَلَىَ بَصِيرَةٍ أَنَاْ وَمَنِ اتبعني وَسُبْحَانَ اَللّه وَمَاَ أَنَاْ مِنَ الْمُشْرِكَينَ» (سورة يوسف، الآية ١٠٨)، وكأنّ جاك بيرك يوحى للقارئ أن البصيرة من هدى الحِسِّ لا من هدى العقل، مع أنّ المفسرين فسروا البصيرة بالحجة الكاشفة، وتنهض الحجة كاشفة على شتى البراهين. «عَلَىَ بَصِيرَةٍ» أي على يقين وحق، ومنه: فلان مستبصر بهذا.

ثم خطا جاك بيرك بحسب البيومى خطوة ثانية فاتجه إلى الآية : «وَاعْبُدْ رَبّكَ حَتّىَ يَأْتِيَكَ الْيَقِينِ» (سورة الحجر، الآية ٩٩). والمعروف أنّ اليقين هنا هو الموت، أى يظل المخاطب عابداً ربه طيلة حياته، حتى يحين أجله، فيرى أنه بعد الموت قد كان على صحة فيما اعتقد من العبادة فى الحياة. فالموت يقين باعتباره حقًا لا محيد عنه. ويقين بمعنى أنه يكشف الضلال عن المصادر المظلمة بعد أن تتجرد من أجسامها، لنعلم بعد الموت أن الله حق، وأن الدين حق، وهنا يكون الموت يقيناً لاشك فيه. وترك جاك بيرك هذا المعنى. وذهب إلى أن معنى اليقين هو التأكد، بمعنى أن الإنسان يبدأ العبادة على غير إدراك حقيقي لصحتها، وما يزال يعبد ويعبد حتى يدرك فى النهاية – إن أدرك – أنه على صراط مستقيم. ولم يجهل جاك بيرك، حسب ما يقول البيومي، ما قال المفسرون عن

اليقين، فقد نقل عن العلامة أبي السعود قوله: «إن اليقين هنا يعنى الموت، إذ هو الوحيد القادر على أن يتيح للمؤمن رؤية مباشرة لله». وكذلك رجع إلى الطبري فعرف المدلول الصادق للكلمة، ولكنه اتجه إلى تفسير اليقين بالتأكد، ليعلن أن العبادة فى الإسلام تسبق البحث والتفكير، وأن المسلم يعتنق الإسلام عن تصديق فطري. وقد نسى جاك بيرك أن المخاطب بالعبادة الرسول أولا، وقد تأكد من دعوته من يوم أن اعتنقها، وحمله هذا التأكد على أن يقول لعمه أبى طالب : «يا عم، والله لو وضعوا الشمس فى يميني والقمر في شمالي ما تركت هذا الأمر حتى يظهره الله أو أهلك دونه». أفيكون صاحب هذا الإصرار الجازم، والتصميم الحازم لا يزال فى المرحلة الأولى، وعليه أن يعبد الله قبل أن يتأكد حتى يدركه التأكد فيما بعد. وفى تلك الآية : «وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» (سورة الحجر، الآية ٩٩)، مسألة أن اليقين هو الموت. وأمره بعبادته إذ قصر عباده فى خدمته، وأن ذلك يجب عليه. فإن قيل : فما فائدة قوله: «حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» وكان قوله: «وَاعْبُدْ رَبَّكَ» كافيا فى الأمر بالعبادة. قيل له: الفائدة فى هذا أنه لو قال: «واعبد ربك» مطلقا ثم عبده مرة واحدة كان مطيعا، وإذا قال «حتى يأتيك اليقين» كان معناه لا تفارق هذا حتى تموت. فإن قيل : كيف قال سبحانه: «واعبد ربك حتى يأتيك اليقين» ولم يقل

أبدا، فالجواب أن اليقين أبلغ من قوله: أبدا؛ لاحتمال لفظ الأبد للحظة الواحدة ولجميع الأبد. والمراد استمرار العبادة مدة حياته، كما قال العبد الصالح: وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حيا. ويترتب على هذا أن الرجل إذا قال لامرأته: أنت طالق أبدا، وقال: نويت يوما أو شهرا كانت عليه الرجعة. ولو قال: طلقتها حياتها لم يراجعها. والدليل على أن اليقين الموت حديث أم العلاء الأنصارية، وكانت من المبايعات، وفيه: فقال الرسول : «أما عثمان - أعنى عثمان بن مظعون - فقد جاءه اليقين وإني لأرجو له الخير والله ما أدرى وأنا رسول الله ما يفعل به». وذكر الحديث. انفرد بإخراجه البخاري رحمه الله وكان عمر بن عبد العزيز يقول: ما رأيت يقينا أشبه بالشك من يقين الناس بالموت ثم لا يستعدون له؛ يعنى كأنهم فيه شاكون. وقد قيل إن اليقين هنا هو الحق الذي لا ريب فيه من نصرك على أعدائك. قال ابن شجرة. والأول أصح، عند القرطبي، وهو قول مجاهد وقتادة والحسن. وقد روى القرطبي عن جبير بن نفير عن أبى مسلم الخولانى أنه سمعه يقول إن النبي قال: «ما أوحى إلى أن أجمع المال وأكون من التاجرين لكن أوحى إلى أن سبح بحمد ربك وكن من الساجدين واعبد ربك حتى يأتيك اليقين».

ثم ذكر جاك بيرك صفتين من صفات الله هما النور

والحق. فنحن نعلم بداهة أن معنى أن الله نور السماوات والأرض، كما قال ابن عباس «هادى أهل السماوات والأرض، فهم بنوره يهتدون» وقد يؤخذ من ذلك دليل على وجوده الدائم، لأن انتظام الكون على نحو منسق رتيب لا يتم إلا بنور كاشف أصيل، ولكن جاك بيرك يريد بالنور، النور المادي الطبيعي بدليل قول الله فى سورة أخرى : «يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُواْ نُورَ اللّه بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللّهُ إِلاّ أَن يُتِمّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ» (سورة التوبة الآية ٣٢)، والإطفاء لا يكون إلا لحسٍ ملموس ! وكأنه بذلك التفسير المادي للنور يريد أن ينطق القرآن بما ينكره الأسلوب العربي ! ناسيًا أن الإطفاء كما يكون للنور الحسي يكون للنور المعنوي بما يرينُ من ظلام الشك. قول الآية : «يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُواْ نُورَ اللّهِ » أي دلالته وحججه على توحيده. جعل البراهين بمنزلة النور لما فيها من البيان. وقيل : المعنى نور الإسلام، أيّ أن يخمدوا دين الله بتكذيبهم. «بأفواههم» جمع فوه على الأصل، لأن الأصل في فم فوه، مثل حوض وأحواض.

ثم انتقل جاك بيرك إلى الكلام على معنى كلمة «الحق»، وهو من أسماء الله. وذكرت هذه الكلمة فى القرآن ١٨٠ مرة، واستشهد بالقول فى سورة الحج، الآية ٦ : «ذَلِكَ بِأَنّ اللّهَ هُوَ الحْقّ وَأَنّهُ يُحْيِى الْمَوْتَى وَأَنّهُ عَلَى كُلّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»، يستشهد

بالآية ليعلن أنّ كلمة الحق في هذه الآية ليس لها مدلول الصفة، وهذا خطأ لأن كل اسم من أسماء الله يحمل ما يدل عليه من صفات، فالقدر ذو القدرة، والرحيم ذو الرحمة، والخالق منشئ الخلق، والرازق مانح الرزق ؛ فقول جاك بيرك إنّ كلمة الحق ليس لها مدلول الصفة غريب في بابه. وقد قال القرطبي في تفسيره إنّ قوله «ذَلِكَ بِأَنّ اللّهَ هُوَ الحْقّ» لما ذكر افتقار الموجودات إليه وتسخيرها على وفق اقتداره واختياره فى قوله: «يأيها الناس إن كنتم فى ريب من البعث – إلى قوله – بهيج». قال بعد ذلك : «ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحيى الموتى وأنه على كل شيء قدير. وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من فى القبور». فنبه الله بهذا على أنّ كل ما سواه وإن كان موجودا حقا فإنه لا حقيقة له من نفسه، لأنه مسخر مصرف. والحق الحقيقي هو الموجود المطلق الغنى، وأن وجود كل ذي وجود عن وجوب وجوده. ولهذا قال فى آخر السورة : «وَأَنّ مَا يَدْعُونَ من دُونه هُوَ الْبَاطلُ وَأَنّ اللّهَ هُوَ الْعَلِيّ الْكَبِيرُ» (سورة الحج، الآية ٦٢). والحق الموجود الثابت الذي لا يتغير ولا يزول، وهو الله. وقيل : ذو الحق على عباده. وقيل: الحق بمعنى فى أفعاله. وقال الزجاج: «ذَلِكَ» فى موضع رفع؛ أيّ الأمر ما وصف لكم وبين. «بأن الله هو الحق» أيّ لأنّ الله هو الحق. وقال: ويجوز أن يكون «ذلك» نصبا، أيّ

فعل الله ذلك بأنه هو الحق. ولم يذكر القرطبي أن «الحق» صفة.

وإذا كانت الحكمة من صفات الله، والحكمة جارية على سنن العقل، فجاك بيرك وسّع من مفهوم الحكمة لتشمل ثلاثة عناصر :

١ – فصاحة العرب.
٢ – مهارة الصينيين.
٣ – عقل الإغريق.

فالحكمة بهذا المعنى النظري–التاريخي غير معنى ضبط العقل بما يحدد اتجاهه، وحين دونت العلوم صارت الحكمة عند العرب ترادف كلمة الفلسفة عند اليونان، أيّ أنها تعنى العلم بحقائق الأشياء على وضعها الصحيح. يترك الباحث هذا الشائع المتداول عند العرب فى كتبهم المختلفة، وهو يعرف جيدًا أن الأدلة العقلية فى كتب العقيدة تحتل المكانة الأولى. واجهها بقوله إن العقل فى الإسلام هو العقل الشرعي الذي يعتبر نفسه موضوع الدعوة الإسلامية. لدى المسلمين فى مجال الحجاج أدلة نقليه وأدلة عقلية ؛ فالأدلة النقلية هي التى تستمد نصوصها من الكتاب والسُنة، والأدلة العقلية هي التى تعتمد على العقل المجرد ببراهينه القياسية، وحججه المنطقية، بعيدًا من النصوص المأثورة. فإذا كان العقل

الإسلامي في حجاجه يعتمد على الأدلة العقلية ذات الحجاج المنطقي، فكيف يكون هو العقل الشرعي؟ أفي المسيحية توحيد يصلح أن يكون قاسماً مشتركًا بينها وبين الإسلام ؟

دعا جاك بيرك إلى دعوة نص القرآن فى نهاية الآية ١٠٨ من سورة يوسف : «قُلْ هَـٰذِه سَبِيلِي أَدْعُو إلى اللّه عَلَىَ بَصِيرَةٍ أَنَاْ وَمَنِ اتبعني وَسُبْحَانَ اللّهِ وَمَاَ أَنَاْ مِنَ الْمُشْرِكِين»، أى «بتبصر» أو صفاء ذهن.

وورد فى «تفسير الجلالين» أنّ «قُلْ» لهم «هَـٰذِه سبيلي» وفسرها بقوله «أَدْعُو إلى «دين الله على بصيرة» حجَة واضحة «أنا ومن اتبعني» آمن بى عطف على أنا المبتدأ المخبر عنه بما قبله «وسبحان الله» تنزيها له عن الشركاء «وما أنا من المشركين» من جملة سبيله أيضاً. ولم يقل جاك بيرك إن القرآن يدعو إلى مفهوم حسي للعقل وحسب. بل تتعدد الدعوة القرآنية، لدى جاك بيرك، إلى إعمال العقل. وفى ذات النسق من الأفكار، ثمة أمر أمكن جاك بيرك أن يثيره، ألا وهو الأمر الصادر إلى النبي في نهاية السورة ١٥، الحجر، آية ٩٩ : «وَاعْبُدْ رَبّكَ حَتّىَ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ». ورضخ جاك بيرك وترجم كلمة «اليقين» كالمعتاد بكلمة «التوكيد»، ولكن ذلك عنى فصل اليقين عن الإيمان، مع أنّ الإيمان الكامل يلازم صفة النبي. ورأى الشيخ أبو السعود، حسبما روى جاك بيرك، أن «اليقين» في

هذا الموضع، يعنى الموت، إذ الموت هو الوحيد القادر على أن يتيح للمؤمن رؤية مباشرة لله. وتعلق الأمر بانتصار نهائي. وحينما رجع جاك بيرك إلى الطبري وجده يلجأ إلى حديث لزيد بن ثابت مرفوع إلى امرأة من الأنصار بأن النبي نفسه قد استخدم هذا اللفظ للدلالة على الموت.

ويبدو أنه من المستساغ إقامة اليقين كغاية للعبادة باعتباره الدرجة النهائية فى إدراك الحقيقة، وأن ذلك، على أى حال، أقل مدعاة للدهشة من مقولة باسكال «تغابوا»، عدا أنه لا يوجد فى الإسلام نظام للإيمان متميز عن نظام العقل وعن نظام الطبيعة. فالبيان القرآني يتجه إلى التقارب بين نظام العقل ونظام الطبيعة. فقد سبق أن أكد القاسمى على أن الأدلة الشرعية لا تنافى قضايا العقول[٦]. وذلك دون أدنى لجوء إلى الملازمة أو الحلول. ومن ثم كيف نفسر التعريف المجازى لله نفسه باعتبار «اللّهُ نُورُ السّمَاوَات وَالأرْض مَثَلُ نُوره كَمشْكَاة فيهَا مصْبَاحُ الْمصْبَاحُ في زُجَاجَة الزّجَاجَةُ كَأَنّهَا كَوْكَبٌ دُرّيّ يُوقَدُ من شَجَرَة مّبَارَكَة زَيْتُونَة لاّ شَرْقيّة وَلاَ غَرْبيّة يَكَادُ زَيْتُهَا يُضيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نّورٌ عَلَى نُور يَهْدى اللّهُ لنُوره مَن يشَاء وَيَضْربُ اللّهُ الأمْثَالَ للنّاس وَاللّهُ بكُلّ شَيْءٍ عَلَيمٌ» (السورة ٢٤، النور، الآية ٣٥) ؟

«للّهُ نُورُ السّمَاوَات وَالأرْض» أيّ منورهما بالشمس والقمر

«مَثَلُ نُورِهِ»، أيّ صفته فى قلب المؤمن «كمشكاة فيها مصباح المصباحَ فى زجاجة» هي القنديل والمصباح السراج أى الفتيلة الموقودة والمشكاة الطاقة غير النافذة، أيّ الأنبوبة فى القنديل «الزجاجة كأنها» والنور فيها «كوكب دري» مضيء بكسر الدال وضمها من الدرء بمعنى الدفع لدفعها الظلام وبضمها وتشديد الياء منسوب إلى الدر اللؤلؤ «يوقد» المصباح بالماضي وفى قراءة بمضارع أوقد مبنيا للمفعول بالتحتانية وفي أخرى توقد بالفوقانية أى الزجاجة «من» زيت «شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية»، بل بينهما فلا يتمكن منها حر ولا برد مضرين «يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار» لصفائه «نور» به «على نور» بالنار ونور الله أى هداه للمؤمن نور على نور الإيمان «يهدى الله لنوره» لدين الإسلام «من يشاء ويضرب» يبين «الله الأمثال للناس» تقريبا لأفهامهم ليعتبروا فيؤمنوا «والله بكل شيء عليم»، ومنه ضرب الأمثال.

وتدين سورة «التوبة» أولئك الذين يريدون إطفاء هذا النور بنفحة بائسة من أفواههم. فمن هم هؤلاء ؟ إنهم الكافرون والمنشقون على الحق. ألم يأخذوا لذلك شكل الظلاميين، وهكذا على مر العصور خاصة اليوم. ألا تقوم الظلامية على محاولة إطفاء نور الله هذا؟ الله نور.على نور. فماذا يعنى هذا

إن لم يكن مضاعفة وتجلية النور الطبيعي دون إلغائه مع ذلك، أى أنّ جاك بيرك يشير إلى المعنى المزدوج للنور : النور الطبيعي، من جهة، ونور القلب المجازي، من جهة أخرى. والمعيار لا ينبغى أن يكون إلا «الحق». والكلمة تدل أيضًا على الضرورة التى تجعلها فعالة. الحقيقة إذاً، والواقع بأسره، مثاليًا كان أو محسوسًا، وكذلك الحق والالتزام فى أسمى درجاتها. ويرد أصل الكلمة فى القرآن ٢٩٠ مرة «ذَلِكَ بِأَنّ اللّهَ هُوَ الحْقّ وَأَنّهُ يُحْيِى المْوْتَى وَأَنّهُ عَلَى كُلّ شَيْءٍ قَدِير» (السورة ٢٢، الحج، الآية ٦)، ولكن هذه الكلمة ليس لها فى هذه العبارة مدلول «الصفة»، وإنما مدلول «الاسم» أو «الموصوف» أو ما يعادله. والحق، بلا شك، هو الحقيقة الميتافيزيقية، ولكنه يعنى فى هذا الموضع مقتضى هذه الحقيقة، فالمفهوم يقترن فى معظم الحالات بمفهوم نظام الطبيعة ونشأة الإنسان . وأورد القرطبي أن قول الآية : «ذَلِكَ بِأَنّ اللّهَ هُوَ الحْقّ» لما ذكر افتقار الموجودات إليه وتسخيرها على وفق اقتداره واختياره فى قول الآية : «يا أيها الناس إن كنتم فى ريب من البعث – إلى قوله – بهيج». قال بعد ذلك: «ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحيى الموتى وأنه على كل شيء قدير. وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من فى

القبور». فنبه الله بهذا على أنّ كل ما سواه وإن كان موجودا حقا فإنه لا حقيقة له من نفسه؛ لأنه مسخر مصرف. والحق الحقيقي هو الموجود المطلق الغني. ووجود كل ذي وجود عن وجوب وجوده. ولهذا قال في آخر السورة: «وَأَنّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنّ اللّهَ هُوَ الْعَلِيّ الْكَبِير» (سورة الحج : الآية ٦٢). والحق الموجود الثابت الذي لا يتغير ولا يزول، وهو الله. وقيل: ذو الحق على عباده. وقيل: الحق بمعنى في أفعاله. وقال الزجاج: «ذلك» في موضع رفع؛ أى الأمر ما وصف لكم وبين. «بأن الله هو الحق»، أى لأن الله هو الحق. وقال: ويجوز أن يكون «ذلك» نصبا؛ أى فعل الله ذلك بأنه هو الحق. «وأنه يحيى الموتى»، أى بأنه «وأنه على كل شيء قدير»، أى وبأنه قادر على ما أراد. «وأن الساعة آتية» عطف على قوله: «ذلك بأن الله هو الحق» من حيث اللفظ، وليس عطفا في المعنى؛ إذ لا يقال فعل الله ما ذكر بأن الساعة آتية، بل لابد من إضمار فعل يتضمنه، أى وليعلموا أن الساعة آتية «لا ريب فيها»، أيّ لا شك. «وأن الله يبعث من في القبور» يريد للثواب والعقاب.

وما همّ بيرك آنذاك هو إبراز هذه النداءات إلى العقلانية إذ كشف عن تشكيلة متنوعة، منها كما رأينا استلهام اليقين الغيبي الميتافيزيقي، والإيضاح الكوني الذي يشير إلى ما هو

إلهي ثم الثقة التى أولاها لأدلة العقل فى العديد من الفقرات، حيث تبذل الحقيقة جهدها لتنال من خصومها. ثم أيضًا الفطرة السليمة. ماذا؟ أكثر الأشياء قبولاً فى العالم؟ وهذا يؤدى على أى حال إلى وجود الحكمة فى غالب الأحيان فى تلك الصفحات حيث يوصف الله نفسه بأنه «حكيم» فما هي الحكمة ؟

إنّ الحكمة، كما يقول مثل عربي قديم تتكون من ثلاثة عناصر :

١ - فصاحة العرب.
٢ - مهارة الصينيين.
٣ - عقل الإغريق.

أن هناك حكيمًا يضرب به المثل كلقمان، ويبدو أنه كان أفريقيًا، اعتبر حينذاك ناطقًا بالحكمة. ولما كانت حكمته تتعلق أساسًا بالبشرية فتبناها الدين الجديد، لأن الإيمان وراء الحكمة يجد الطبيعة والعقل، نعم العقل الذي تتردد منه الدعوة إلى التآلف من الذكر العديد لمشتقات أصول كلمات مثل ع. ق. ل. (ورد ٤٩ مرة في القرآن) ؛ و ذ. ك. ر. (ورد ٢٥٦ مرة في القرآن)؛ و ف. ك. ر. (ورد ١٩ مرة في القرآن)؛ و«ش. ر. ع». (ورد أربع مرات في القرآن). وبالإمكان التعرف إلى العقل من الأسلوب التأملي الذي كثيراً ما يتبعه الوحي

نفسه. وضع العقل نفسه في موضع رئيسي من الدعوة الدينية : «فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (سورة البقرة الآية ٧٣؛ وسورة البقرة الآية ٢٤٢ والأنعام ١٥١ ويوسف ٢ والنور ٦١ وغافر ٦٧ والزخرف ٣ والحديد ١٧). وأخيراً العقل النقدي الإسلامي الذي تدخل ليستبعد معظم الطقوس القديمة غير الإسلامية، وتخير الفرائض القديمة غير الإسلامية، وتناول الأساطير القديمة غير الإسلامية، كدفاع إسلامي لقاء المعتقدات القديمة غير الإسلامية، وتأمل الوحي الإسلامي، الختامي، ثم عرض الوحي الإسلامي، أخيراً، على اليهودية والمسيحية، قاسماً مشتركاً أعظم متسامحا.

٤- ٥- الدعوة الميتافيزيقية :

أشار جاك بيرك، حسب ما قرأ البيومي، أن لقاء المؤمن بالله هو لقاء بالمجهول. لا يقرر بيرك أن لقاء المؤمن بالله هو لقاء بالمجهول إنما هو يقرر أن لقاء المؤمن بالله هو لقاء بما لا يقبل المعرفة من طريق العقل ولكن سبيله القلب. والقلب لا يكذب العقل. ومن ثم فجل ما قاله محمد رجب البيومى عن ارتباط القلب بالعقل لا يدحض كلام بيرك إنما يؤكد بطريقته أن القلب المؤمن وإن كان في نفسه لا يستند إلى تفكير فهو لا يكذب كلام العقل. وجلّ ما جاء عن القلب في القرآن يدل على

اليقظة الحاضرة الشاهدة، تقول الآية : «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ» (سورة ق الآية ٣٧)، قال الزمخشرى : «لمن كان له قلب» قلب واع، لأن من لا يعي قلبه، فكأنه لا وعى له، وإلقاء السمع هو الإصغاء «وهو شهيد»، أيّ حاضر بفطنته، لأن من لا يحضر ذهنه، فكأنه غائب. وأورد صاحب «تفسير الجلالين» أنّ «إِنَّ فِي ذَلِكَ» المذكور «لَذِكْرَى» لعظة «لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ» عقل «أو ألقى السمع استمع الوعظ «وَهُوَ شَهِيدٌ» حاضر بالقَلْبُ. والقَلْب يختلف عن النظر العقلي، من حيث جوهره. فى الوقت نفسه الذي انتقد فيه البيومى بيرك قوله إن القلب ليس العقل لكنه لا يكذب العقل، يأخذ البيومى على بيرك أنه نسى أن القرآن محفوظ مسطور فى القلوب قبل العقول، وأنّ الآية تقول : «إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» (سورة الحجر، الآية ٩). وأورد صاحب «تفسير الجلالين» «إنا نحن» تأكيد لأسم إن أو فصل «نزلنا الذكر» القرآن «وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ» من التبديل والتحريف والزيادة والنقصان.

من جهة أخرى، لم يقل جاك بيرك إن الله مجهول إنما يقول إن الله فى القرآن قد ينطبع حقا بملامح المطلق الفلسفي، وقد يتسع إلى ما يسميه الغرب اليوم باسم «علم الوجود الديني»[٧]. والمصطلح يشير إلى جزء من دراسة الله

المتعالي الذي يتخذ من تصورات الفهم الخالصة نقطة بداية من دون استناد إلى الخبرة. والبرهان الوجودي على وجود الله هو التعبير الموجز عن الفكرة نفسها. رأى مارتن هيدجر أن علم الوجود انحرف عن المقتضى الأصيل الذي بيَنه برمنيدس فى ضرورة قول والتفكير في كينونة الكائن. أنها لحقت بالكائن تهتم به وأهملت الوجود، وحصرت الكائن فى الواقع الموضوعي، فى الأشياء، وأخضعته للتصور والتصوير، وللمعقول والمقولات، ثم بدلت فى مفهوم الحقيقة من انكشاف نير إلى مطابقة لبنى العقل مع الواقع. ونتج عن هذا الانحراف نسيان الوجود بما هي كينونة، وانقياد وراء هندسة شاملة كان من أبرز نتائجها البنية «علم الوجود الديني» في الميتافيزيقا، فرأى مارتن هيدجر أن واجب الأمانة تجاه الأصالة الوجودية يقضى بتفكيك نقدي للبنية «علم الوجود الديني» المتغلغلة على وجه الخصوص فى الفكر الصادر عن الوحي وتعاليم أفلاطون وأرسطو، وبتحرير للفكر الصادر عن الوحي وتعاليم أفلاطون وأرسطو، وبالقيام، «بخطوة إلى الوراء» ببدء آخر انطلاقًا من الشعراء ومن الفلاسفة السابقين على ظهور سقراط، وعلى وجه الخصوص برمنيدس الذي يدعو إلى القول والتفكير في كينونة الكائن. إنّ منطق علم الوجود الديني، بنظر مارتن هيدجر، لا يطابق الحقيقة، حتى

ولو سلمنا بمفهومها المنحرف، فهو يدعى بأن يتوصل إلى سبر أغوار الوجود فى كل مضامينها، من كينونة لا محدودة إلى كينونة محدودة، ويرسم هندسة شاملة على الكائنات، حتى فى الاختلاف الكلى بين الأصعدة، فيربط بين علم الوجود واللاهوت منذ أفلاطون وأرسطو حتى أيامنا الحاضرة، ويضع فى أسمى سلم الكائنات الكيان الإلهي.
وينطلق منطق «علم الوجود الديني» من تصور الوجود، ومن فهمه فى الفكرة أو في التصوير، لا فى الفكر الخالص الصادر عن الكينونة، ويذهب إلى تطبيق الفكرة مع الواقع، وبالمقابل إلى تطبيق الواقع مع الأفكار، مهملاً الكشف عن الحقيقة وللطبيعة بمعناها الإغريقي الأصيل، في مساره يطل على الوجود بمثابة حضور الحاضر، ويغدق على الحضور الفعلي أسبقية وجودية على كل وجه ممكن، إلى درجة أنه ينتقل تدريجيًا فى ربط الفعلي مع الوجود إلى استنتاج ضرورة الفعل الخالص، وإثبات وجوده، وهو الله. وتظهر الأوصاف الفلسفية المنسوبة إلى الله مدى ارتباطه وخضوعها لهذا الشكل المنحرف فى الاقتراب من الوجود. فيقال مثلاً إن الله هو حالية خالصة... أنه حضور لا زمني، فعل خاص خال من الممكن. كائن أسمي، حاضر فى كل مكان وفى كل الكائنات ومتجاوز إياها كلها فى حضوره، فعل لا زمني وفوق

التاريخ، الوجود القائمة بنفسها، الوجود علة نفسها، القائم حاليًا والأزلي، وبقطع النظر عن مدى حدود البرهنة الفلسفية عن وجوده. إن مارتن هيدجر تصور الله على ضوء مقولات «علم الوجود الديني»، ولكن يجب الملاحظة أن هذا القول يعنى فقط أن فكرة كهذه هي أكثر انفتاحًا على الله مما شاء علم الوجود الديني.

وسعى مارتن هيدجر إلى تحرير الفكر من قبضة العقلانية السائدة في قطاع كبير من الفكر الغربي المعاصر، كي يتحرر الإنسان نفسه والوجود. ويرى مارتن هيدجر أن العقلانية تقلص الوجود والكائن إلى موضوع يتأسس تصوره في الذات القائمة مقابلة. وتذهب من هذا المنطلق إلى التأكيد «بأننا نستطيع أن نقبض على أساسات الكائن»، بمعنى العلم الحديث الذي يخضع الكائن للقواعد الرياضية. وغنى عن البيان كيف أن العلم يؤثر تأثيرًا عميقًا على الوجود الإنساني، كما يشهد على ذلك عصر الذرة الذي نعيش فيه. وعبثًا يحاول العلم احتلال مقام الأساس في العلاقة الصحيحة بين الإنسان المفكر والوجود، ذلك لأن «العلم لا يفكر». ويبرر مارتن هيدجر موقفه من العلم في كتاب «الوجود والزمان» باستناده إلى المعطيات التالية : إن العلم لا يقود الإنسان نحو معرفة جذرية. وبالفعل، أن العلم ينطلق من فرضيات يتعذر عليه

تأسيسها بشكل جذري، بالإضافة إلى أنه يعالج الأشياء ضمن نطاق موضوعيته الخاصة، الخاضعة بدورها لتحولات متعاقبة. إن العالم فى موقفه تجاه الواقع يحدد نطاقًا معينًا من التعالم بمثابة موضوع بحث خاص، وينطلق من هذا التعيين فى كل أبحاثه، لذلك يبقى محدود الأفق. إن الوجود تنسحب من أفق العلم. ورفض مارتن هيدجر الإقامة الميتافيزيقية التقليدية التى نشأت عن «علم الوجود الديني»، ثم رسم خطوط إقامة جديدة فى الوجود تقتضى القيام بخطوة تختلف كل الاختلاف عن المسار التقليدي الكامل البرمجة، على وجه الخصوص، ذاك الذي سيطر من بعد أرسطو، حيث وضعت الفلسفة الأولى بعد «الفيزيقا» وفرض عليها الطريق الفيزيقية نحو الوجود. تقضى الخطة الجديدة بالمودة إلى قبل تجميد الوجود فى تجليات قائمة حاليًا، محدودة كانت أم كاملة كلية الكمال، وإلى قبل تجميدها فى صور ذهنية، واضحة أم موضحة، مقابلة لتلك التجليات، وبالتخلص نهائيًا مما ينتج عن التجميد من حصر للحقيقة(٨) فى قوالب ثابتة تتطابق مع الواقع وتماشيه بما هو عليه فعليًا. تفرض الخطوة الجديدة إعادة البدء من جديد، والتطلع إلى الحقيقة فى انكشاف الكينونة دائم الإشعاع، قبل تجميدها فى أحكام مبرمة أو عارضة. ويتسنى للإنسان القيام بمثل هذا التطلع

النقي، أساس كل معرفة برهانية قائمة، وهذا ما يشهد عليه أرسطو نفسه فى كتاب الميتافيزيقا. أما السبيل إليه فهو النهج الظاهري، والمكان المفضل للقيام به، كاختبار بدئي دائم النقاوة، فهو فى اللقاء المميز للكينونة، مع من يقصد التطلع إليها ليراها، ولو لماماً، فى نفسها لا عبر وسيط. إن المكان المفضل لرؤية الوجود هو «الوجود الآني» في انفتاحه الحر المتفجر إمكانية، لا فى إقامته المستقرة فى قوالب الكائنات الرتيبة، ولا في استخدامه للوسائل المتداولة التى تضمن استمرار تلك الإقامة بما هي عليه من تشويه «لحقيقة الوجود الآني». فلا صورة أو ماهية مرسومة مسبقًا تتحقق فى «الوجود الآني» بمعزل عن حريته أو باقتضاء طبيعي مفروض عليه، بل إنَ حقيقة الوجود الآني تتبدى في استسلامه الحر لامتلاك الوجود التى لا تنحصر فى حضور قائم، بل تتجلى بمثابة ما يجعل كل شيء حاضراً، بما فى ذلك «الوجود الآني» سوف يبدل هذا التطلع الجديد بالمفاهيم التقليدية التى كانت سائدة كأصنام مطلقة تهيمن على مسار الحياة اليومية. ويظهر الزمان فى «الوجود الآني» في وجهه الآخر، وجه التجاوز، حيث يحتل المقبل الدور الرئيسي، فلا يكون خضوعاً أميناً لما تحقق فى الماضي، أو حقل غزو تسيطر عليه البرامج الحسابية، بل يكون بزوغاً جديداً وتفجراً متعدد الأبعاد. من

هنا وجه الوجود الجديد، كما تظهر لنا وظاهريات ومن دون أيّ ادعاء تقليدي، فيتفوق جانب «الإمكانية» على جانب «الحضور الجوهري»، ويسمو بالتالي «الممكن» الظاهري على «الفعل».

لقد جمع جاك بيرك، كما يقول جاك بيرك، الشواهد من القرآن في سياق يدل على تصوير الخوف الكبير من الله. إن المسلم حين يعلم أن الله خالق السماوات والأرض، وينظر لما حوله من الكائنات فيجد الدقة والنظام والروعة يزداد إيمانًا وحبًا لربه لا خوفًا. وحين يقرأ أنه عليم بذات الصدور وأقرب إليه من حبل الوريد، يحرص على التقوى والبعد عن السوء وهو مطمئن إلى أن هذا الحرص سيقربه من رضوان الله. ثم ماذا بعد الاقشعرار؟ أليست تلين وترق لأنها تتلو هدى الله الذي يهدى به من يشاء من عباده؟ والقول بأن الله يشعر بالندم إزاء المذنب من أدل البراهين على أن جاك بيرك يجهل معاني الكلمات، لقد نشر في ترجمته للآية ١١٧ من سورة التوبة : «لَقَدْ تَابَ الله عَلَىَ النبي وَالْمُهَاجِرِينَ وَالأنصَارِ الّذِينَ اتّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ من بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مّنْهُمْ ثُمّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنّهُ بِهِمْ رَءُوفٌ رّحِيمٌ»(١١٧)، نشر في ترجمته أن معنى تاب، وهو ندم، كما قال في معنى الآية التالية(١١٨) : «وَعَلَى الثّلاَثَةِ الّذِينَ خُلّفُواْ حَتّىَ إِذَا ضَاقَتْ

عَلَيْهِمُ الأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّواْ أَن لاَّ مَلْجَأَ مِنَ اللّهِ إِلاَّ إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُواْ إِنَّ اللّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ»(١١٨)، قال جاك بيرك بحسب رواية البيومى إن التواب الرحيم هو المائل للندم ! وكأنه فهم أن معنى تاب ندم، والندم يقع للتائب، أما من يقبل التوبة فعلام يندم ؟

روى القرطبي عن الترمذي: حدثنا عبد بن حميد حدثنا عبد الرزاق أخبرنا معمر عن الزهري عن عبد الرحمن بن كعب بن مالك عن أبيه قال : لم أتخلف عن النبي في غزوة غزاها حتى كانت غزوة تبوك إلا بدرا ولم يعاتب النبي أحدا تخلف عن بدر إنما خرج يريد العير فخرجت قريش مغوثين لعيرهم فالتقوا عن غير موعد. كما قال الله تعالى ولعمري إن أشرف مشاهد رسول الله فى الناس لبدر وما أحب أنى كنت شاهدتها مكان بيعتي ليلة العقبة حين توثقنا على الإسلام ثم لم أتخلف بعد عن النبي حتى كانت غزوة تبوك وهى آخر غزوة غزاها وآذن النبي بالرحيل فذكر الحديث بطول قال: «فانطلقت إلى النبي فإذا هو جالس فى المسجد وحوله المسلمون وهو يستنير كاستنارة القمر وكان إذا سر بالأمر استنار فجئت فجلست بين يديه فقال: «أبشر يا كعب بن مالك بخير يوم أتى عليك منذ ولدتك أمك». فقلت: يا نبي الله أمن عند الله أم من عندك؟ قال: «بل من عند الله – ثم تلا هذه الآية – لقد تاب

الله على النبي والمهاجرين والأنصار الذين اتبعوه فى ساعة العسرة - حتى بلغ - إن الله هو التواب الرحيم» قال: وفينا أنزلت أيضا «يأيها الّذِينَ آمَنُواْ اتّقُواْ اللّهَ وَكُونُواْ مَعَ الصّادِقِينَ» (سورة التوبة: الآية ١١٩).

واختلف العلماء فى هذه التوبة التى تابها الله على النبي والمهاجرين والأنصار على أقوال. فقال ابن عباس: كانت التوبة على النبي لأجل إذنه للمنافقين فى القعود. دليله الآية : «عَفَا اللّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ حَتّىَ يَتَبَيّنَ لَكَ الّذِينَ صَدَقُواْ وَتَعْلَمَ الْكَاذِبِينَ» (سورة التوبة: الآية ٤٣)، وعلى المؤمنين من ميل قلوب بعضهم إلى التخلف عنه. وقيل: توبة الله عليهم استنقاذهم من شدة العسرة. وقيل: خلاصهم من نكاية العدو، وعبر عن ذلك بالتوبة وإن خرج عن عرفها لوجود معنى التوبة فيه وهو العودة إلى الحال الأولى. وقال أهل المعاني: إنما ذكر النبي في التوبة لأنه لما كان سبب توبتهم ذكر معهم كقوله: «وَاعْلَمُوَا أَنّمَا غَنِمْتُمْ مّن شَيْءٍ فَأَنّ للّهِ خُمُسَهُ وَلِلرّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىَ وَالْيَتَامَىَ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السّبِيلِ إِن كُنتُمْ آمَنْتُمْ بِاللّهِ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىَ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ وَاللّهُ عَلَىَ كُلّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (سورة الأنفال: الآية ٤١). والآية : «ثم تاب عليهم» قيل: توبته عليهم أن تدارك قلوبهم حتى لم تزغ، وكذلك سنة الحق مع أوليائه إذا أشرفوا على العطب، ووطنوا

أنفسهم على الهلاك أمطر عليهم سحائب الجود فأحيى قلوبهم.

وقال في حق الثلاثة : «ثم تاب عليهم ليتوبوا» فقيل: معنى «ثُمّ تَابَ عَلَيْهِمْ» أى وفقهم للتوبة ليتوبوا. وقيل: المعنى تاب عليهم، أى فسح لهم ولم يعجل عقابهم ليتوبوا. وقيل: تاب عليهم ليثبتوا على التوبة. وقيل: المعنى تاب عليهم ليرجعوا إلى حال الرضا عنهم. وبالجملة فلولا ما سبق لهم فى علمه أنه قضى لهم بالتوبة ما تابوا. دليله القول النبوي : «اعملوا فكل ميسر لما خلق له». وهذه بعض الآيات (١١٧ و١١٨ من سورة التوبة) : «لَقَدْ تَابَ الله عَلَى النّبِيّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالأنصَارِ الّذِينَ اتّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ من بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مّنْهُمْ ثُمّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنّهُ بِهِمْ رَءُوفٌ رّحِيمٌ» (١١٧) «وَعَلَى الثّلاَثَةِ الّذِينَ خُلّفُواْ حَتّىَ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الأرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنّوَاْ أَن لاّ مَلْجَأَ مِنَ اللّهِ إِلاّ إِلَيْهِ ثُمّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوَاْ إِنّ اللّهَ هُوَ التّوّابُ الرّحِيمُ» (١١٨). وتدل هذه الآيات على الرهبة المستوحاة من صفات الله. أما الآيات التى تدل على الرحمة والعفو والتسامح على كثرتها فى الكتاب، فلم يذكر منها فى هذا الفصل غير «الرحمن الرحيم» وليته ذكر هاتين الصفتين كما يدل معناهما دون لبس، لكنه قال عنهما «إنّ الصعوبة تبدأ عند البحث عن معنى مميز لكل

من كلمتي الرحمن الرحيم». قال جاك بيرك إن الرحمن اسم جنس يعود للمرحلة المكية الثانية ويشير إلى بعض الآلهة فى جنوب الجزيرة العربية. فلم يوجد إله قط في جنوب الجزيرة، كما يقول محمد رجب البيومي، أو شمالها يسمى بالرحمن، وهذا ما لحظه مترجم المقدمة التى نرد عليها، فكتب تعليقًا يقول فيه يكذب هذا الزعم قول الآية : «وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اسْجُدُواْ لِلرَّحْمَنِ قَالُواْ وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورا» (سورة الفرقان الآية ٦٠). وأورد القرطبي في تفسيره للآية أنّ قوله تعالى: «وإذا قيل لهم اسجدوا للرحمن» أى لله تعالى. «قَالُواْ وَمَا الرَّحْمَنَ» على جهة الإنكار والتعجب، أى ما نعرف الرحمن إلا رحمن اليمامة، يعنون مسيلمة الكذاب. وزعم القاضي أبو بكر بن العربي أنهم إنما جهلوا الصفة لا الموصوف، واستدل على ذلك، بقوله: «وَمَا الرَّحْمَنُ» ولم يقولوا ومن الرحمن. قال ابن الحصار: وكأنه رحمه الله لم يقرأ الآية الأخرى «كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ من قبلها أُمَمٌ لِّتَتْلُوَ عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ قُلْ هُوَ رَبِّي لا إِلَهَ إِلاَّ هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ» (سورة الرعد: الآية ٣٠). «أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا» هذه قراءة المدنيين والبصريين، أى لما تأمرنا أنت يا محمد. واختاره أبو عبيد وأبو حاتم. وقرأ الأعمش وحمزة والكسائي: «يَأْمُرُنَا» بالياء. يعنون الرحمن،

وكذا تأوله أبو عبيد، قال : ولو أقروا بأن الرحمن أمرهم ما كانوا كفارا. فقال النحاس: وليس يجب أن يتأول عن الكوفيين في قراءتهم هذا التأويل البعيد، ولكن الأولى أن يكون التأويل لهم «أنسجد لما يأمرنا» النبي (ص) ؛ فتصح القراءة على هذا، وإن كانت الأولى أبين وأقرب تناولا. «وزادهم نفورا» أي زادهم قول القائل لهم اسجدوا للرحمن نُفُوراً عن الدين. وكان سفيان الثوري يقول في هذه الآية: إلهي زادني لك خضوعا ما زاد أعداك نُفُوراً. من جهة أخرى، قال جاك بيرك إن علم الاشتقاق يقرب الكلمتين من رحم المرأة، ومنها جاء التضامن من طريق النساء وبشكل أكثر توسعًا من طريق القرابة، وقد رأينا أيضًا في ثناء أضفى على الرسول كم كان يحترم هذه الصلات الشهوانية والعاطفية «إنك لتصل الرحم». ورأى محمد رجب البيومي أن الرحم هي التي اشتُقتْ من الرحمة، ولم تُشتق الرحمة من الرحم، لأن الأم ذات حنان راحم للولد من ساعة أن يكون نطفة في الرحم، فهي ترعاه مشفقة حانية في أعماقها وتحس بحركاته نبضة نبضة حتى إذا تهيأ للخروج كانت سعادتها الحقة في أن ترى وجهه.

٤- ٦- الإسلام والعلمانية :

أصحيح أنّ العلمانية لا تخالف الإسلام في المضمون

الجوهري، فالدعوة إليها تسير في نهج الإسلام ؟

إن دعاة العلمانية، بحسب رواية محمد رجب البيومي، يقربونها لبعض الناس حين يزعمون أنها أساس التقدم السياسي والحضاري في أوروبا، وأوروبا متقدمة سياسيًا وحسب، تبعا للوقائع، وليست متقدمة حضاريًا، لأن الحضارة لا تقوم على الرفاهية والنعيم واستغلال الاكتشافات العلمية فى المتعة والربح والمال، ولكنها فى صميمها معنى خلقي يقوم على احترام الحقوق، والبعد عن الاستعمار، ونبذ الحروب المعتدية، وتسخير أدوات العلم فى الإبادة والتدمير وترويع الآمنين. وكل ذلك لم تصل إليه أوروبا، وقد أكلت نفسها فى حربين عالميتين لأنها لا تعرف معنى الحضارة الصحيح. وقد نعى ذلك عليها فلاسفة الغرب أنفسهم، لا الشرقيون فحسب. وإذا بطل كون أوروبا مثالاً للتقدم الحضاري فعلام نتبعها؟ قدم چاك بيرك رجلاً، كما عبر محمد رجب البيومي، ويؤخر رجلاً أخرى حين يقول إن المجتمعات الإسلامية راسخة البنية، متميزة بالطابع الديني بحيث لا تقاس بها المجتمعات المسيحية فى هذا السياق، ثم يعقب ذلك بأنها لازالت سهلة الانقياد للقدرية على مستوى الجماهير. والقدرية التى يفهمها المسلمون اليوم غير التى يعنيها چاك بيرك. فالقضاء والقدر

عند المسلمين لا يعنى أن العبد ريشة فى مهب الريح كما كان يقال عند من سموا أنفسهم بالجبرية، ولكنه يعنى أن للمسلم قدرته وإرادته وحريته، والله من ورائه يهديه النجدين ويعلمه طريقيّ الخير والشر، فمن اهتدى فقد اهتدى لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها، ولا يوجد الآن مسلم يعتقد أنه غير مخير فى الذهاب والمجيء والكسب والعمل، وأنه مجبور على فعل أمر لا يتعداه. وقال جاك بيرك «إنَ التشريع الإسلامي يقف كراية حرب أمام كل اتجاه يخالفه، وله مميزاته ؛ فقد كان دافع المسلمين إلى مقاومة الاستعمار»، وهذا حق، «وكانت له قيمه المتعلقة بالمعرفة الإنسانية». وهذا حق أيضًا، «وأنه يترجم شمولية الحياة كوحدة متكاملة تصلح أن تكون علاجًا للتقسيم العقيم للعالم الصناعي»! كل ذلك كان للتشريع الإسلامي، كما قرر جاك بيرك، حسب ما نقل محمد رجب البيومي.

١ - أما النص الأول : «مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيهُ اللّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُواْ عِبَاداً لِّي مِن دُونِ اللّهِ وَلَـكِن كُونُواْ رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ»(٧٩)، «وَلاَ يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُواْ الْمَلاَئِكَةَ وَالنِّبِيِّيْنَ أَرْبَاباً أَيَأْمُرُكُم بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ»(٨٠) من سورة آل عمران. فهذه الآية ليس بها، لدى محمد رجب البيومي، أيّ

دليل على فصل الدنيا عن الدين، إنما تنهى عن عبادة الفرد لا عن الحكم بما أنزل الله، وقد نزلت رداً على من يقولون إنّ عيسى إله. يقول الزمخشرى «فيها تكذيب لمن اعتقد عبادة عيسى. وقيل إن أبا رافع القرظى والسيد من نصارى نجران قالا لرسول الله : أتريد أن نعبدك ونتخذك ربًا؟ فقال : «معاذ الله أن نعبد غير الله، أو أن نأمر بعبادة غير الله فما بذلك بعثني». والآية نفسها تدل على التمسك بشريعة الكتاب، لأن هذا البشر قد أتاه الله الكتاب والحكمة ليعمل بهما، ولم يأت الكتاب ليبتعد عن دنيا الحياة ! ولو تدبر جاك بيرك الآية : «وَلاَ يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُواْ الْمَلاَئِكَةَ وَالنَّبِيِّيْنَ أَرْبَاباً أَيَأْمُرُكُم بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مّسْلِمُونَ» (سورة آل عمران الآية ٨٠)، لعلم تمام العلم أن الآية لا تفيده أدنى فائدة فيما يريد، فكيف قال بعد الإشارة إلى الآية «إنها تحرم على مبلغي القانون، بسبب مهمتهم المتعلقة بالتعليم والدراسة، اغتصاب السلطة، وينبغي أن يقتصروا على دورهم كربانيين». ولي أن أسأل : هل الذي يحكم بشريعة الله، ويأتي عن طريق الاختيار العادل، ويعزل إذا أخطأ، ويقول : إني وليت عليكم، ولست بخيركم، فإن اعتدلت فأطيعوني وإن ملت فقوموني، يكون مغتصباً للسلطة؟ ! أذلك هو المغتصب؟ أم الفاشي والنازي والماركسي ممن يحكمون بالحديد والنار؟

٢ – أما النص الثاني : «فَذَكّرْ إنما أَنتَ مُذَكّرٌ» (٢١) «لّسْتَ عَلَيْهِم بِمُسَيْطِرٍ» (٢٢) من سورة الغاشية، وهو بعيد من مسألة فصل الدين عن الدنيا، لدى محمد رجب البيومي، إنما الآية من قبيل الآية ٥٦ فى سورة «القصص» : «إِنّكَ لاَ تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنّ اللّهَ يَهْدِي مَن يشاء وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ»، والآية : «وَإِن مّا نُرِيَنّكَ بَعْضَ الذي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفّيَنّكَ فَإِنّمَا عَلَيْكَ الْبَلاَغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ» (سورة الرعد الآية ٤٠)، فمن كفر فعليه وزره، ومن آمن فلا بد أن يلتزم بشريعة الإسلام. بعد هذا كله يؤكد البيومى أن الجدل ليس مفتعلاً عن العلمانية، وأن الذين يفصلون الدين عن شئون الحياة، لا يتنكرون له إلا لما يحذرونه من مؤاخذتهم في الدنيا حين يقترفون الموبقات، وهذا ما تعنيه الآية : «بَلْ يُرِيدُ الإنسان لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ» (سورة القيامة، الآية ٥)، قال الزمخشرى فى معنى الآية «ليدوم على فجوره فيما بين يديه من الأوقات، وفيما يستقبله من الزمن لا ينزع عنه، وهذا ما يتحاشاه الإسلام.

واقع الأمر أن العلمانيين أنفسهم رأوا ضرورة القيام بإعادة قراءة مفهوم العلمانية نفسه. وينبع ذلك من إلحاح مسألة العلمانية فى العالم العربي والإسلامي بشكل عام من أجل تشكيل الدولة، بالمعنى الحديث لكلمة دولة. كل القادة

المسلمين يتمنون تطبيقها فى مجتمعاتهم، ولذلك فهم يحاولون إدخال الأفكار الحديثة إلى مجتمعات لا تزال عتيقة البنى والهياكل فى معظمها[٩]، جنبا إلى جنب مع غياب الإطار النظري الفكري للعلمانية، وغياب المراجع التاريخية اللازمة لدراسة مشكلة العلمانية داخل المجتمعات الإسلامية، وغياب المراجع الفلسفية المناسبة لدراسة مشكلة العلمانية، داخل المجتمعات الإسلامية. تلك هيَ مهمة «الإسلاميات التطبيقية». وتلك هيَ مهمة التأسيس للإطار النظري والفكري الذي يتيح المجال لمواجهة المسائل النظرية، والمسائل العملية. فبعد انتهاء الحرب العالمية الأولى مباشرة، راح كمال أتاتورك ينجز ثورة علمانية حقيقية فى بلد كان ولا يزال متشدداً فى إسلامه. وكان أتاتورك قائداً عسكرياً سبق أن درس فى فرنسا وعاد منها بالحماسة للأفكار الفرنسية، ومشبعاً برؤيا علمانية نضالية. ثم أراد تطبيق كل هذا على تركيا الخارجة مهزومة من الحرب. لتحقيق ذلك أصدر مجموعة من القوانين الصارخة كإلغاء السلطنة التى كانت تمثل نوعاً من الشرعية الإسلامية المستمدة من الخلافة. شكّل هذا القرار ضربة قاسية للأمة الإسلامية. ثم خلق جمهورية تركية على غرار النموذج الغربي وألغى التقويم الإسلامي الهجري. ثم ألغى الحروف العربية فى الكتابة. ثم حل وزارة الشؤون الدينية

وكافة الجمعيات الدينية وألغى تدريس الدين فى كل المدارس، وأخيراً فرض القبعة الأوروبية بديلاً عن الطربوش. وذهبت هذه التجربة بعيداً فى جرأتها، ولكنها كانت «صورة مشوهة» للدَنْيَوَة رافقها بعض التطرف كما حدث ذلك فى فرنسا من قبل. لكن الشعب التركي لم يستجب لهذه التجربة التى دوخته، مما يفسر العودة الدينية العنيفة منذ عام ١٩٤٠ إلى مرحلة من التطرف الديني أو رد الفعل على الفاصل العلماني القصير الذي أدخله أتاتورك بعنف. وأما فى لبنان، وسوريا، والعراق فإنها مسالة التعايش بين الطوائف المختلفة. هذه المسألة التى لا يعرفها المغرب حيث ترسخ منذ أمد طويل نوع من الوحدانية الطائفية. ولتحقيق العلمانية أصدر كمال أتاتورك، كما أسلفنا، مجموعة من القوانين الصارخة كإلغاء السلطنة التى كانت تمثل نوعاً من الشرعية الإسلامية المستمدة من الخلافة. فالخلافة تحيل إلى مسألة أصل السلطة وتنظيم «الدولة الإسلامية». قد يكون تعبير الدولة الإسلامية شق طريقه نحو الزوال لأنه يفترض، سلفاً، موقفاً سلبياً من العلمانية. وكانت قضية الخلافة قد أثارتها محاولة الشيخ على عبد الرازق فى العام ١٩٢٥ لدَنْيَوَة الفكر الإسلامي في «الإسلام وأصول الحكم»(١٠). وفى أوائل العام ١٩٢٥، كانت تركيا قد ألغت الخلافة، وقام فى العالم الإسلامي عراك

سياسي ضخم حول إعادة الخلافة. وتقدم الشريف حسين فدعا إلى نفسه بالخلافة. وفى مصر قام الأزهر بحملة كبرى دعا فيها إلى عقد مؤتمر لبحث الخلافة. ورددت الصحف أن الملك فؤاد هو أصلح ملوك العالم الإسلامي لحمل لواء الخلافة وفى هذه الفترة كان الملك عبد العزيز آل سعود قد استولى على الحجاز ودعا إلى عقد مؤتمر إسلامي في مكة[11]. وفيما كانت هذه المعركة تشغل الصحف والهيئات السياسية وتجد صداها فى الصحف الأجنبية المختلفة، كان هناك تيار خفي يجرى خلف واجهة حزب الأحرار الدستوريين يحمل لواء الدعوة إلى مهاجمة الخلافة والحيلولة دون قيامها ومعارضة رغبة الملك فؤاد فى أن يصبح خليفة المسلمين. وقد أخذ هذا التيار صورة علمية عندما أذاع الشيخ على عبد الرازق قاضى محكمة المنصورة الشرعية فى شهر يونيه من العام ١٩٢٦ كتابه الذي أثار ضجة كبيرة إذ ذاك «الإسلام وأصول الحكم» والذي حاول فيه أن يثبت بالأدلة المختلفة أن الخلافة ليست أصلاً من أصول الإسلام.

وكان الشيخ عبد الرازق واحداً من أسرة عبد الرازق التى كانت دعامة من دعائم حزب الأمة قبل الحرب العالمية الأولى ثم حزب الأحرار الدستوريين من بعدها. وقد أثار كتاب «الإسلام وأصول الحكم» جدلاً وضجة شديدين، حيث قامت

هيئة كبار العلماء بالتحقيق مع المؤلف الذي هاجمته صحف الوفد وهاجمه علماء الأزهر والغيورون على بقاء الخلافة كنظام من أنظمة الإسلام التي رافقت تطوره. وقد انتهى التحقيق بإخراج علي عبد الرازق من زمرة العلماء في شهر أغسطس من العام ١٩٢٥ ومصادرة كتابه. وبلغت الأزمة حدّ استقالة الأحرار الدستوريين من الوزارة القائمة إذ ذاك.

وقد رأى علي عبد الرازق إنّ مسألة الخلافة دنيوية وسياسية أكثر من كونها مسألة دينية وأنها مع مصلحة الأمة. ولم يرد بيان صريح في القرآن، ولا في الأحاديث النبوية عن كيفية نصب الخليفة، وتعيينه، وشروط الخلافة. ليس القرآن وحده هو الذي أهمل تلك الخلافة ولم يتصد لها، بل السُنّة كالقرآن، قد تركتها، ولم تتعرض لها. ورأت هيئة كبار العلماء أنّ المؤلف جعل الشريعة الإسلامية روحية محضة لا علاقة لها بالحكم وبالتنفيذ في أمور الدنيا، مع أنّ الدين الإسلامي على ما جاء به النبي من عقائد وعبادات ومعاملات لإصلاح أمور الدنيا والآخرة، وأنّ القرآن والسُنّة كلاهما يشتمل على أحكام عدة في أمور الدنيا وعلى أحكام عدة من أمور الآخرة. وزعم أن الدين لا يمنع من أن جهاد النبي كان في سبيل الملك لا في سبيل الدين ولا لإبلاغ الدعوة إلى الفاتحين. وزعم أن نظام الحكم في عهد النبي كان موضع غموض وإبهام أو

اضطراب أو نقص موجباً للسيرة. زعم أن مهمة النبي كانت بلاغًا للشريعة مجرداً من الحكم والتنفيذ. أنكر إجماع الصحابة على وجوب نصب الإمام وعلى أنه لابد للإسلام من أن يقوم بأمرها فى الدين والدنيا. أنكر أن القضاء وظيفة شرعية وقال أن الذين ذهبوا إلى أن القضاء وظيفة شرعية جعلوه متفرغًا من الخلافة. زعم أن حكومة أبى بكر والخلفاء الراشدين من بعده كانت لا دينية. وهذه جرأة لا دينية. وقد حكمت الهيئة بإخراجِ علي عبد الرازق من زمرة العلماء. غير أنّ الهيئة عادت وغيَرت رأيها فى علي عبد الرازق في العام ١٩٤٧، فطالبت بالعفو عن الأثر المترتب على الحكم السابق، وعُين وزيراً للأوقاف في شهر مارس من العام ,١٩٤٧

وأشار رشيد رضا إلى أنّ منصور فهمي صرح بأنّ علي عبد الرازق، وأنصاره، يذهبون إلى أنّ الإسلام لا شأن له بمسائل الخلافة ولا بصورة خاصة من صور الحكم. وأنكر على علي عبد الرازق أنه خرج فى كتابه عن عقائد جميع المسلمين فى الخلافة وحكم الإسلام، وقرر أن الحكومة يجب أن تكون (لا دينية) فى السياسة والقضاء بجميع أنواعه وفروعه لا شأن للدين فى ذلك. وطرح طه حسين السؤال : سنعرف أنَ مصر جزء من أوروبا كما قال إسماعيل أم هي قلعة من الشرق المظلم كما يزعم المصريون وعرفنا، وسنعرف

أيسـتطيع الناس أن يفكروا أحـراراً وأن يكتـبـوا أحـراراً ويعيشوا أحراراً أم هـم مـأخوذون بلون من التفكير والكتابة والحياة يؤمنون ما حرصوا عليه فإن عدوه وأعرضوا عنه فويل لهم من عذاب أليم. فالخلافة ليست أصـلاً من أصول الإسلام وإنما هي أصل من أصول الفقه الروماني. إنَ الخلافة عند المسلمين ليست إلاّ مناصب الإمـبراطورية الرومـانيـة، وأنَ الخليفة ليس إلا إمبراطور، وأنَ مناصب الحكم عند المسلمين ليست إلا مناصب الحكم عند الرومانيين. وقال محمد حسين هيكل لقد ذهبت الأمم العريقة فى الحرية والمدنية إلى إطلاق الرأي إطلاقًا لا يحد فيه قيد ولا تقف فى سبيله عقبة، وهؤلاء هم الكتاب فى فرنسا وانجلترا يعلنون آرائهم الاشتراكية، بل الشيوعية ولا يضار أحد منهم بسبب رأيه ولا يقوم فى وجهه قائم لمناقشته وتفنيد آرائه. أقل ما نطمع فيه أن تكون حرية البحث العلمي والاجتهاد الديني القائم على تسامح الشريعة الغراء بحيث لا يضار أحد من ورائها ولا يترتب على مخالفة إنسان لغيره فى الرأي أن يصاب بأذى. وقال إسماعيل مظهر إنَ على عبد الرازق قد يكون مخطئًا وقد يكون خطؤه فاحشًا فهو مثلاً لا يوافقه على القول بأنَ الخلافة ليست حكومة الإسلام. كذلك صرح إسماعيل مظهر بأن فى نظام الخلافة مناقضة صريحة لنظام الديمقراطية الممثلة فى الحكومات

النيابية الحديثة. وتعجب علي عبد الرازق نفسه فى حكم هيئة كبار العلماء للقوم يتهمونه فى دينه ويحاولون أن يعتدوا عليه فيه وما كان يخاف منهم أن ينزعوا من قلبه إيمانه ولا من نفسه يقينها ولو أن يخرجوه بحق من دينه الذي يدين الله، به ولكنه خاف عليهم أن يتورطوا حتى يزعموا أنهم حكام على القلوب حراس على العقائد وأن بيدهم مفاتيح هذا الدين يدخلون فى حظيرته من يشاءون ويخرجونه من يشاءون. إنّ النقط السبع التى اعتصروها هي خارجة عن موضوع الكتاب إلا نقطة واحدة منها. هي الملاحظة الخامسة وحدها التى قد تتصل على نحو ما بموضوع الكتاب. فأما الملاحظات الست غيرها فالحق أنها خروج من الموضوع. لقد قالوا إنّ علي عبد الرازق جعل الشريعة الإسلامية شريعة روحية محضة لا علاقة لها بالحكم.

٤- ٧- تفاصيل المعركة حول مفهوم «الخلافة»:

بدأت صحيفة «السياسية» العدد الصادر بتاريخ ٢٠ يونيه لعام ١٩٢٥ أولى حملاتها لتأييد علي عبد الرازق ومهاجمة الأزهر وهيئة كبار العلماء. وقالت إنّها تريد صيانة الدستور فى روحه وفى كلياته وحماية حرية الرأي. وقال محرر صحيفة «السياسة» إنّه لا يريد الأزهر أن يضيق الخناق على عقول فئة من الناس وتفكيرهم بدعوى من الأديان

والتعريض بها مختصمة الناس وحاكمة عليهم فى وقت واحد.
وكتب عباس محمود العقاد فى «البلاغ» فتناول المسألة من الناحية السياسية بعنوان «روح الاستبداد في الآراء». وقال «إن من العزاء للمتشائمين من هذه الضجة التى ثارت حول كتاب الإسلام وأصول الحكم أن نعلم أن أكثر القائمين بها مدفوعين إليها بدوافع لا علاقة لها بالعقائد والآراء، وأنها لم تمنع أن يروج الكتاب بين الخاصة والعامة، وأن يقبل على قراءته الذين حذروا من الإطلاع عليه. إنّنا لا نعرف صاحب «الإسلام وأصول الحكم»، إذ رأيناه فى الطريق، وليس هو من شيعتنا السياسية أو غير السياسية فنحن لا ندافع عن شخصه ولا عن مذهبه السياسي حين نكتب هذه الكلمة ولكنا نود أن يعلم الذين لا يعلمون أن قد مضى الزمن الذي تتصدى فيه جماعة من الناس بأي صفة لإكراه الأفكار النزول عن رأيها».

وقالت صحيفة «اليورص اجبسيان» «إنّ الدوائر العليا قد أبلغت عن الأستاذ أنه يعمل لمصلحة حزب سياسي معين، وأنّ آراء الشيخ قد ألبست منذ الساعة الأولى لباس السياسة المقوت ولعل السياسة قاتلها الله هي التى لعبت كل هذه الأدوار المحزنة. وقالت الصحف البريطانية إنّ الشيخ عبد الرازق هو المصلح العظيم الذي يشبه مارتن لوثر بين

المسلمين. وهاجمت صحيفة «السياسة» أعضاء اللجنة واحدًا تلو الآخر وفي مقدمتهم الشيخان: شاكر وبخيت. وقالت إنّ إقدام الشيخ بخيت على ما أقدم عليه من اعتداء صريح على حرية الرأي لهو أكبر عار يسجله على نفسه فى حياته لم تكن كلها مما تطمئن إليه النفوس العالية. ودعا الشيخ بخيت إلى مقاطعة صحيفة السياسة. وقالت صحيفة الأهرام إنّ الشيخ بخيت قد أحدث حدثًا تأمل أن تقابله الأمة بالعبوس والسخط لا بالرضا. وقالت صحيفة «الاتحاد» إنّ جمعية العلماء تأسست لحماية الدين من اعتداء صحيفة «السياسة» برئاسة الشيخ الدجوى.

وقال علي عبد الرازق ردًا على ما وجه إليه من حملات إنّ فكرة الكتاب الأساسية التى حكم عليه من أصلها هي إن الإسلام لم يقرر نظامًا معينًا للحكومة ولم يفرض على المسلمين نظامًا خاصًا يجب أن يحكموا بمقتضاه، بل ترك لهم مطلق الحرية فى أن تنظم الدولة طبقًا للأحوال الفكرية والاجتماعية والاقتصادية التى توجد فيها مع مراعاة تطورهم الاجتماعي ومراعاة مقتضيات الزمن. وقال إنّ الخلافة ليست نظامًا دينيًا والقرآن لم يأمر بها ولم يشر إليها. وإن الإسلام بريء من نظام الخلافة وقد أثبت فى كتابه أنّ النبي لم يكن قط ملكًا. وأنه لم يحاول قط أن يبنى حكومة أو دولة. ثم

تساءل : «هل أردت خدمة حزب معين : وأجاب: لست عضواً فى أى حزب، إني رجل دين ورجل شريعة ولم يحملني على وضع كتابي إلا غاية علمية وقد كتبته بعيداً عن أهواء السياسة، بل ليست لموضوع الكتاب علاقة بالسياسة، وأن كثيرا ممن يروون رأيي لا في مصر وحدها، بل فى العالم الإسلامي بأسره، وأن الحكم الذي صدر لم يعدِل طريقة تفكيري. لقد أخرجني الحكم من هيئة علماء الأزهر وهى هيئة علمية أكثر منها دينية ولم ينشؤها الدين الإسلامي، ولكن أنشأها شرع مدني لم يكن له أية صبغة دينية، ولن أكون فى حسن الإيمان والإخلاص للإسلام بأقل من أولئك العلماء الذين قضوا بإخراجي».

وقد أشار محمد سيد كلاني مؤلف كتاب «فصول ممتعة» إلى هذه المعركة فقال «إنَ الحقيقة أن حزب الأحرار الدستوريين كان يضم بين رجاله كثيراً من العناصر المنحرفة عن الدين. فلطفي السيد مثلاً كان الصحفي الوحيد الذي نشر في الصحيفة دفاعًا عن منصور فهمي، إبان حادث كتابه الذي هاجم فيه الإسلام، وطه حسين مؤلف كتاب الشعر الجاهلي، وعبد الخالق ثروت الذي تولى الدفاع عن طه حسين فى مجلس النواب وأبى أن يفصله من وظيفته وهدد بالاستقالة، كما أن عبد العزيز فهمي رفض فصل الشيخ على

عبد الرازق من وظيفته بعد صدور حكم هيئة كبار العلماء». وكتب علي عبد الرازق في أول رمضان (١٥ مارس ١٩٢٦) في صحيفة «السياسة» مقالاً عدّه الأمير شكيب أرسلان هجومًا خفيًا على الدين. فكتب أرسلان في «كوكب الشرق» بإمضاء (ش)، وتحت عنوان «أيهزأ أم أنا لا أفهم العربية». وقال إنّه قرأ في صحيفة «السياسة» مقالاً لعلي عبد الرازق عن رمضان أعدت النظر فيه كرتين فلم يقدر أن يفهم منه إلا أنه يهزأ بالدين، ويذم في معرض المدح ويشير من طرف خفي إلى أن القرآن حمل الناس على الضرر، بل على المحال.

وواصل محمد أركون عمل علي عبد الرازق من جديد على ضوء «الأنثربولوجية السياسية» التي افتتحها جورج بالانديه Georges Balandier(12). إنّ السادة هم أقارب الآلهة، أو المشابهون للآلهة، أو الوسطاء بين الآلهة والبشر. وتبين مجموعة عناصر السلطة والمقدس، الصلة التي قامت دائمًا بينهما، والتي وسعها التاريخ، من دون قطعها مع ذلك أبدًا. وتبني هذه العلاقة، من خلال دراسة سلطات الملك العليا، والطقوس واحتفالات التنصيب، والمسافة بين الملك ورعاياه، وأخيرًا التعبير عن الشرعية. فإن زمن البدايات، في اللحظة التي تبرز بها الملكية من خلال السحر والدين، هي التي تعبر بأحسن شكل عن هذه العلاقة، من خلال مواربة الأسطورة،

التى تشكل «القصة» الوحيدة لهذه الأحداث، وتؤكد على التابعية المزدوجة ـ تلك التابعية التى أقامها الآلهة والملوك. وتترسخ قدسية السلطة من العلاقة التى تجمع الرعية بالحاكم : إجلال أو خضوع كامل لا يبررهما العقل، وخوف من عدم الطاعة له صفة الانتهاك. وليس وجود الملك ـ الآلهة، أو الملك ذي الحق الإلهي أو الملك صانع المعجزات، شرطًا للاعتراف بهذه الصلة بين السلطة والمقدس. شملت عبادة الأجداد فى المجتمعات العشائرية، أو عبادة القدسيات النوعية للعشائر، التقديس لميدان سياسي، مازال مميزًا بشكل سيئ. إن زعيم العشيرة أو النسب، هو نقطة الربط بين عشيرة الأحياء، وبين صورة العشيرة، الحاملة للقيم النهائية، والمرموز إليها بكلية الأجداد، لأن هذا الزعيم هو الذي ينقل كلام الأجداد إلى الأحياء، وكلام الأحياء إلى الأجداد. وظل هذا التداخل بين المقدس والسياسي، قائما وظاهرًا، فى المجتمعات الحديثة المَدْنْيَوَة، إذ لم تتخل السلطة فى هذه المجتمعات عن مضمونها الديني، بل بقى حاضرًا. إذا كانت الدولة والكنيسة، فى الأساس، لا تشكلان إلا جزءًا واحدًا، عندما أقيم المجتمع المدني، فإن الدولة ما زالت تحافظ على تميز ما عن الكنيسة، حتى عندما تقع الدولة بمنتهى سيرورة طويلة من الدَنْيَوَة. إن من طبيعة السلطة، أن تقيم، تحت شكل ظاهر أو مقنع، دينًا

سياسيًا فعليًا. وينهض علم السياسة على التاريخ المقارن للأديان. فهناك ثنائية مشابهة لثنائية المقدس والدنيوي فى مجتمعات الدولة كافة. إن المقدس هو أحد أبعاد الحقل السياسي، وقد تتوسل السلطة بالدين، وضمانة لشرعيتها، وواحداً من أساليب المعارك السياسية الدائرة بين «الطقوس» و«الهيمنة».

وواصل المستشار محمد سعيد العشماوى هذا العمل من جديد على ضوء الفكر القانوني السياسي الحديث(١٣). فالخليفة هو نائب النبي الذي يضمن استمرارية وظائفه. يقع هنا المعطى البياني المهم. أما المصطلح الثاني فهو الإمام الذي هو، تعريفاً، الشخص الذي يؤم المؤمنين فى أثناء الصلاة ويحدد اتجاه مكة ويتقدم عليهم. إنه قائد روحي. أما المصطلح الثالث فهو السلطان الذي يعنى الشخص الذي يمارس السلطة بالمعنى السياسي الدنيوي. هكذا نلاحظ أن معاني هذه المصطلحات واضحة الاختلاف. إن المصطلحين الأولين يتضمنان مسؤوليات روحية وزمنية، فى حين أن المصطلح الثالث يعنى فقط ممارسة السلطة المكتسبة عن طريق القوة والتي تستمر بفضل القوة. هكذا نكون قد حققنا التمييز ما بين الخلافة والسلطنة اللتين كثيراً ما يخلط بينهما، وذلك بسبب أن السلاطين الأتراك كانوا قد ادعوا ميراث

الخلافة. ولقد شهدت المجتمعات الإسلامية بعض التجارب العلمانية، لكن هذه التجارب لم تصل إلى درجة الوعي الواضح بذاتيتها، ولم تلق في يوم من الأيام لها تنظيراً(١٤).

وكان النبي محمد قد مات في العام ٦٣٢م بعد أن عاش عشرين عاماً كاملة مع محيطه تجربة متفردة كان فيها القائد والموجه. وانطوت هذه التجربة التي يمكن تسميتها «بتجربة مكة والمدينة» على أعمال القائد الدينية والدنيوية. وقد استخدم محمد أركون كلمة «تجربة»، ذلك أن الأمر يتعلق بمجموعة من مواقف رجل قائد ضمن جماعة بشرية، وهي المواقف العملية. هذه المواقف العملية، والتصرفات الشخصية القيادية، والتي صارت فيما بعد إلى المرتبة المثالية النموذجية المعروفة، أثرت في الأحداث اللاحقة كافة. وفي العام ٦٣٢ وبعد رحيل النبي مباشرة، كان لابد لمسألة استمرارية التجربة من أن تطرح نفسها. لكن صراعات دموية عديدة وقعت من دون انقطاع منذ عام ٦٣٢م وحتى تاريخ إلغاء الخلافة ثم سلطنة أتاتورك في العام ١٩٢٢م. ولم يحل الإشكال النظري الذي طرحته مسألة إعادة إنتاج تجربة مكة والمدينة في تاريخ الإسلام حلا مشروعا أو دينيا قط. وكانت السلطة على مدار التاريخ الإسلامي كله سلطة زمنية توجهها السيادة الدينية. هذه حقيقة مهمة جداً لقاء تلك التصورات الكبرى التي رسخت في

أذهان الجماعات الإسلامية كلها. لذا كان بالإمكان تطبيق منهج تفكيك كتابة تاريخ التجربة التأسيسية وحتى اليوم. وكان المؤرخون السابقون والفقهاء الدينيون قد نسجوا حكاية مسلسلة للأحداث التى جرت منذ وفاة النبي مؤكدين على شرعية الخليفة الذي كان عليه أن يتحمل مسؤوليات النبي. هذا هو الاعتقاد السائد الذي فرض نفسه، فى حين أننا نجد تاريخياً أن الخلافة، بعد ٦٦١م، كانت قد اكتسبت سلطتها فعلياً وبالقوة على أرض الواقع وليس قانونياً أو شرعياً. فسلطة الخلافة السُنة تماماً كما الخلفاء الشيعة كان لها دائماً من يناقضها ويحتج عليها. إنها إذاً خلافة زمنية صرفة كما كان قد بين ذلك على عبد الرازق فى كتابه عن «الإسلام وأصول الحكم». وخلف النبي أربعة خلفاء حكموا فى المدينة من العام ٦٣٢ إلى العام ٦٦١م. هؤلاء الخلفاء كانوا :

١ - أبو بكر (٦٣٢-٦٣٤).
٢ - عمر (٦٣٤-٦٤٤).
٣ - عثمان (٦٤٤-٦٥٦).
٤ - الإمام على (٦٥٦-٦٦١).

ومات ثلاثة من هؤلاء الخلفاء قتلاً. وقد رسمت الكتابات العَقَدية صورة نموذجية ومثالية عن الخلفاء الأربعة الأُول. كان الخلفاء الأربعة الأُول قد انتخبوا من قبل أصحاب النبي

مباشرة. لكن، من الصعب أن نعرف تاريخياً كيف حدثت الأمور بالفعل. ينبغي بالتأكيد دراسة آليات الوصول إلى السلطة في المجتمع العربي للقرن السابع الميلادي، وذلك بالتركيز على مسألة العصبيات القبلية. كانت هذه العصبيات قد لعبت دوراً كبيراً في الوصول إلى السلطة وممارستها. إن النبي نفسه ينتمي إلى عائلة محددة هي بنو هاشم أحد أفخاذ قبيلة قريش المشهورة. ونحن نعلم أن دعوته وتبشيره كانا قد لقيا معارضة العائلة المنافسة وهي بنو سفيان التي كانت تمارس السلطة آنذاك في مكة. وعندما طرحت مسألة الخلافة بعد وفاة النبي كان كل من الفخذين موجوداً على الساحة ومستعداً لخوض الصراع. كل التاريخ المتولد فيما بعد يحمل سمات هذه المنافسة الأولية، وصولاً إلى المنافسة التي لا تزال مستمرة حتى اليوم بين السُنة والشيعة. لكن الصورة تعقدت أكثر بدخول عامل ثالث في الصراع هو الأنصار الذين احتضنوا النبي في المدينة عندما جاءهم مهاجراً. هؤلاء الأنصار ينتمون إلى قبيلة أخرى، ولهم طموحاتهم السلطوية أيضاً. وليس بالإمكان أن نخفي إلى الأبد هذه الحقائق الاجتماعية التاريخية التي ضمنها أو ضدها شقت الفكرة الإسلامية طريقها. وكانت مسألة الخلافة قد طرحت نفسها وحلت بشكل أو آخر كمحصلة للقوى المتصارعة. وأخذت فكرة

ضرورة وجود القائد الملهم، الذي يقف فوق كل الصراعات القبلية تفرض نفسها عبر كل هذه الصراعات. لكن، في الوقت الذي كانت تشق فيه طريقها، كان عليها أن تتعامل مع مختلف أطراف الصراع، أي مختلف القوى الاجتماعية-القبلية السائدة على الساحة. خلال ثلاثين عاماً حدثت صراعات ترجمت أحياناً على صورة القتل (من العام ٦٣٢ إلى العام ٦٦١م). ومنذ العام ٦٦١، ازدادت حدة الصراعات التقليدية إلى درجة حصول ما سماه المسلمون الفتنة الكبرى. يعترف الجميع بهذه «الفتنة الكبرى»، السنيون كما الشيعيون. كان معاوية الذي ينتمي تاريخياً إلى العائلة المنافسة لعائلة النبي قد اغتصب السلطة بالقوة والدهاء. لقد استطاع أن يحذف علياً الذي سقط شهيدا من ساحة الصراع. وحذف بالتالي آخر ممثل لعائلة النبي. كان معاوية في الأصل حاكماً لسورياً التي فتحت عام ٦٣٦م، وقد نقل مركز السلطة من المدينة إلى دمشق. يعتبر هذا العمل ذا دلالة بالغة، كما لو أن البابا مثلاً قد نقل البابوية من روما إلى تورين. هكذا وصلت السلالة الأموية إلى الحكم واستمرت قرابة القرن، أي حتى عام ٧٥٠م. كل هذه الأحداث الأساسية ليست إلا عملاً واقعياً لا علاقة له بأي شرعية غير شرعية القوة. كانت هذه المرحلة الأساسية من التاريخ الإسلامي مرحلة تصعب كثيراً معرفتها

بدقة. ذلك أن المخطوطات التاريخية التى وصلتنا كانت قد كتبت بعد جريان الأحداث بوقت طويل، وضمن منظور التبرير، وضع الأمويون دعائم هذه الأيديولوجيات في المرحلة الأولى ثم تليهم العباسيون من بعد ذلك.

ولم يبيّن الاستشراق التقليدي قط مفهوم أيديولوجيا التأسيس المضاد للشرعية الحقيقية التى لم يتح لها الوجود قط. هنا يكمن الفرق بين التاريخ التفكيكى أو التحليلي والتاريخ المروى التقليدي الذي يكتفي بترجمة النصوص والوقائع القديمة من دون محاولة كشف أو تعرية محتوياتها الأيديولوجية. فالبشر يقدرون أن يعيشوا زمناً طويلاً ضمن سياج «المعرفة الخاطئة». ففي النقاش الذي دار حول خلافة النبي كان هناك طرف يمثل عائلة النبي نفسه. كان هؤلاء معبئين بتلك العصبية غير المشروطة. ويتعلق ذلك بعلم النفس التاريخي لا بالتاريخ الوضعي الذي لا يجمع إلا الوقائع الثابتة. فعلم النفس التاريخي يعلمنا أن هناك تاريخاً للوعي، وتشكلاً تدريجياً له وأن هذا شئ ينبغى أن يشغل المؤرخ الحديث ويدخل فى دائرة اهتماماته.

ضمن هذا المنظور راحت الفكرة الإسلامية تنغرس فى النفوس مستندة فى ذلك إلى الظاهرة القرآنية المعتبرة كظاهرة للوحي. إن القرآن يتجلى لنا كخطاب خاص له

ماديته وبنيته التي يمكن لباحث علوم اللغة أن يكتشف فيها أسلوباً خاصاً في تشكيل المعنى وإنتاجه. ما ينبغي أن يشغلنا هنا هو معرفة كيفية تشكل هذه الأتمتة المنتجة للمعنى في القرآن وفي اللغة العربية، وكيفية اشتغالها وانغراسها في وعي الملايين لكي تنتج فيما بعد الفكرة الإسلامية-الإسلام. ووجدت إذاً جماعة في المدينة تدافع عن مفهوم الخلافة الشرعية، أيّ الخلافة التي تتجاوز في أسسها الروابط الدموية وكل الروابط القبلية، «خلافة ترتيبية»، إذا صح التعبير، خلافة متعالية تشير إلى الله الواحد الذي يشغل الخطاب القرآني كله وبكثافة هائلة. هذه الجماعة هي عائلة النبي نفسه. وهذه الشرعية سوف تتمحور حول شخصية علي ابن عم محمد وزوج ابنته فاطمة. هذا ما نلاحظه في التراث. لكن، يصعب علينا أن نحدد تاريخياً اللحظة الزمنية التي انبثقت فيها أفكار كهذه، وكيف تطورت وركزت على فكرة الخلافة الشرعية ذات الأصل الروحي أو الديني... في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري راحت فكرة الشرعية تكتسب وجودها النظري وبلورتها العلمية تحت اسم النظرية الشيعية للخلافة. وسوف تترسخ هذه الفكرة ضد الاضطهاد الأموي للهاشميين وبسببه، هذا الاضطهاد الذي سيلاحق باستمرار أنصار علي. سيتحول هذا الاضطهاد إلى مجازر مرعبة كان

التاريخ السُّني قد مررها قليلاً أو كثيراً تحت الصمت، في حين راح التاريخ الشيعي يضخمها مولداً بذلك وعياً تعيساً كبيراً. ينبغي أن نؤكد فعلاً على الرهان الكبير لهذه الأحداث. رهان حاسم بالقياس للوعي الإسلامي المنخرط في هذا التاريخ. كان من نتائج هذه المجازر الكبرى التي حلت بأنصار على القضاء على فكرة الإمامة(١٥)، وبالتالي الحذف الكامل لمجموعة من الشهادات المهمة، وخصوصاً شهادات الفترة التأسيسية الأولى للإسلام، أيّ لفترة العشرين عاماً التي قضاها النبي في التبشير والدعوة والتعليم والسلوك. إنّ تدبير الدولة بكل عنفه ومقتضياته القاسية التي لا ترحم راح يحذف بضربة واحدة تجارب وشهادات ذات قيمة روحية لا تقدر بثمن. الشئ الأسوأ من ذلك هو أن هذا العقل السياسي راح يركب من عنده وحسب مصلحته شهادات أخرى تخص تشكيل القرآن مما أدى إلى نتائج خطيرة جداً. ذلك أن هذه العملية راحت تشكل البنى العقلية والتصورية التي سيطرت على وعي ملايين البشر منذ ذلك الحين. هذا هو الرهان الذي يحيط بقصة الخلافة كلها.

هكذا نرى ضمن أيّ إطار راحت مشكلة الخلافة تأخذ أبعادها. فالسلطة التي ظهرت تاريخياً في القرن السادس عشر الميلادي على يد الأتراك كانت ذروة الخاتمة لهذه

المغامرة السياسية التى لم تكن إلا اقتناصاً متصلاً للسلطة السياسية على السلطة الدينية-الروحية من دون أن يرتكز عملها هذا على أية أسس، أو على أى نص أى فكر نظري أو ديني. إذا كان هنالك فعلاً تمازج ما بين «الروحي» و«الزمني» فذلك عائد إلى أن تاريخ الخلافة مندرج زمنياً فى مناخ عقلي وسيط حيث لم تكن الأطر الزمكانية للتصور والفهم والإدراك بقادرة على التمييز بينهما. إننا نعلم أن التمييز بين الروحي والزمني لم يتحقق كلياً فى يوم من الأيام وأن تداخلهما لا يزال مستمراً حتى فى بلد ذي تراث علماني عريق كفرنسا. إن علوم الدين المعتمدة فى الإسلام لم تفعل إلا أنها أنجزت تصوراً مسبقاً للأمور. هنا يكمن رهان العلمانية، ولابد من رفض كل تصورات العلوم الدينية من أجل دراسة المسألة دراسة اجتماعية-تاريخية. وقعت الفتنة الكبرى في العام ٦٦١م وولدت فروعا إسلامية مختلفة. كانت مسألة السلطة ومازالت هي النقطة المحورية، وبناء عليها تطورت الخلافات الاجتماعية-الدينية. ولا بد من التفريق بين ثلاثة اتجاهات :

١ - السُنة . دعي هذا الاتجاه بهذا الاسم لأنه يدعى احتكار «الرأي القويم»، أيّ السُنة التى تعنى التراث «الحق» للنبي. تنطوي هذه التسمية على تغليب السُنة وتفضيلهم على غيرهم. فى الواقع إن السنيين أنفسهم هم الذين كانوا قد

اخترعوا هذه التسمية وخلعوها على أنفسهم من أجل إبعاد خصومهم وتسفيههم مسبقاً.

٢ - الشيعة. تعنى هذه الكلمة فى الأصل الأنصار أو الأتباع. وهى تشير إلى أتباع علي بن أبي طالب الذين رفضوا الإجماع. إنهم إذاً «أهل الرفض» كما دعوهم السنيون فيما بعد. والشيعة تعامل السُنة بالطريقة نفسها، وترد عليها بالأسلوب نفسه، ذلك أن التسمية التى اختاروها لأنفسهم أخذت تعنى فيما بعد «أولئك الذين يتلفظون بالكلام المعصوم، وينتسبون انتساباً خالصاً لكلام الله وللعدل»[١٦]. لكن تسمية الشيعة بهذا المعنى قد محيت وجرت عليها الرقابة فى كل العالم السني من فاس إلى بغداد. هذه الرقابة التى تستند على الأيديولوجيات الكبرى للتبرير التى اخترعها الأمويون. إن النقاش لا يزال مستمراً بين الشيعة والسُنة بالطريقة نفسها كما كان عليه الحال من قبل.

٣ - الخوارج. ألحق بهذه التسمية صفة سلبية ودلت على معنى الزندقة ,أصبحت تعنى فى رأى السُنة : «أولئك الذين خرجوا عن الأمة وتركوا الجماعة».

يبين هذا الوضع جلياً فى جماعة المرابطين فى الجزائر الذين تركوا الأمة ونفوا أنفسهم إلى أعماق الصحارى على بعد ٦٠٠ كم من الجزائر العاصمة وذلك منذ القرن التاسع

الميلادي. ومجموع الجزائريين يعتبرونهم «هراطقة». لكن، إذا ما نظرنا للأمور من وجهة نظر تاريخية ودينية، فمن ذا الذي يستطيع أن يثبت ذلك أو يؤكده؟ كانت كلمة الخوارج قد حرفها الرأي القويم السني عن معناها الأصلي، لكي تدل دلالة سلبية، معنى ترك الإجماع والأمة. فى الواقع إن المعنى الأصلي-البدوي لها هو فعلاً الخروج، لكن ليس الخروج عن الأمة وإنما الخروج إلى ساحة القتال للجهاد فى سبيل الله. هكذا يتبين لنا كيف أغلق الإسلام الرسمي نفسه في تحديدات دوجمائية قاسية لا تناقش، وكيف أسبغ عليها صفة الحقائق التيولوجية الخالصة، فى حين أن الأمر يتعلق كلياً بصراعات وخلافات سوسيولوجية - ثقافية، وبتنافس على اقتناص السلطة وممارستها.

من هنا فلا بد اليوم من تفكيك الرأي القويم المغلق، من الداخل. ولن يجري ذلك إلا ببحث تاريخي محرر يمكن له وحده أن يوصلنا إلى أبواب العلمانية فى الإسلام. وكانت السلالة العباسية قد حلت محل الأمويين بدءاً من العام ٧٥٠م وحتى العام ,١٢٥٨ وعاد اسم هذه السلالة إلى العباس، عم النبي. هكذا انتقمت عائلة النبي من الأمويين وأخذت دفة القيادة. لكن أخذهم للسلطة مشابه للطريقة التى اتبعها الأمويون من قبل. راح العباسيون يضيفون بعض عناصر

النظرية الشيعية إلى أيديولوجيتهم. لكن، سوف ينهض بالفكرة الإسلامية وينشرها عندئذ أقوام ومجتمعات تتجاوز الجزيرة العربية. كان العباسيون قد اكتسبوا أنصارهم في إيران ثم حولوا العاصمة بعد انتصارهم إلى بغداد. عندها بلغت الحضارة العربية – الإسلامية ذروتها. في العام ١٢٥٨م افتتحت بغداد من قبل المغول مما أدى إلى نهاية سلطة خلفاء بني العباس. في الواقع، إن الخلافة العباسية كانت قد أصبحت وهمية إلى حد كبير بدءاً من القرن التاسع الميلادي. راحت السلطة تمارس فعلياً من قبل أمراء متعددين وصلوا إليها عن طريق القوة، تماماً كما حدث في السابق. ولم يكن لسلطتهم أية علاقة بالإطار الإسلامي للسلطة أو بنظرية التبرير أو التسويغ. هكذا كانت الحالة في مختلف بقاع العالم الإسلامي آنذاك، أيّ في المجتمعات التي يطبق فيها الدين الإسلامي، دين الأغلبية الساحقة. وهكذا يستمر الناس يرددون أن الإسلام يخلط بين الروحي والزمني، أو أنه دين ودنيا.

بعد المغول ظهرت موجتان متعاقبتان من الأتراك : الموجة الأولى ترد من آسيا في القرن الحادي عشر الميلادي. وهؤلاء هم الأتراك السلجوقيون الذين وقفوا في وجه الحملات الاستعمارية الغربية الأولى. ثم ترد الموجة الثانية في القرن

السادس عشر الميلادي، وهؤلاء هم الأتراك العثمانيون الذين وقفوا أيضاً في وجه الهجمة المتزايدة للغرب في حوض البحر المتوسط وفي المغرب. عندها أخذت سلطة العثمانيين تمتد لكيّ تشمل كل أفريقيا الشمالية من مصر إلى المغرب، بطريقة عسكرية وحسب الظروف. وفي المغرب راحت سلالات مختلفة تنبثق عن طريق القوة هنا وهناك منذ نهاية الأمويين إما من أجل تجنب الاضطهاد، وإما من أجل تأكيد شخصيتها المحلية. هكذا راح الإدريسيون في المغرب ينسبون أنفسهم إلى الشرعية النبوية. ثم نشهد بدءاً من القرن الحادي عشر الميلادي بيان قوى البربر الذين سيولدون سلالات حاكمة جديدة في فاس ومراكش وتلمسان وقيروان. كل هذه السلالات تدعى حماية الإسلام وتشير إليه من أجل تثبيت قواعد حكمها. ذلك أن الإسلام كان قد أصبح المرجع الذي لابد منه من أجل التسويغ السياسي. لكن السلطة الحقيقية لهذه السلالات لم تتجاوز العواصم لكيّ تشمل مختلف أنحاء البلاد. على هذا الشكل راحت فكرة السلالة الحاكمة باسم الإسلام تترسخ في هذه المناطق. فكرة وهمية لا أساس لها في الحقيقة لكن هذا لم يمنعها من أن تستمر حتى يومنا هذا في المغرب.

فإنّ كلمة Laicos اليونانية الأصل والاشتقاق، تعنى

الشعب ككل ما عدا رجال الدين، أى بعيداً من تدخلهم فى حياته. وفى اللغة اللاتينية السائدة في القرن الثالث عشر الميلادي الأوروبي كانت لفظة Laicus تعنى الحياة المدنية أو النظامية. وهكذا استمر المعنى من اليونان إلى اللاتين. وهكذا وقع التمييز ما بين الشعب الذي يعيش حياته الخاصة بكل معطياتها ورجال الدين الذين يتدخلون في هذه الحياة من أجل ضبطها بطريقة ما. لنوضح الأمور جيداً، إن الشعب فى السياق الإغريقي أو اللاتيني القروسطى الغربي مكون أساساً من العالم الزراعي وأوساط الحرفيين والناس العاديين فى المدن. كل هؤلاء، فى الواقع، كانوا فى خدمة الكهنوت. نعنى برجال الدين كل الذين كانوا يمتلكون سلطة معينة، سياسية كانت أم دينية أم اقتصادية. هناك إذاً تناقض ما بين الأغلبية الساحقة عددياً التى لا تستخدم الكتابة ولكن، التى لها ثقافتها الشفهية، وبين الأقلية التى تستخدم الكتابة بشكل منتظم. هذه الكتابة هي التى تتيح لرجال الدين امتلاك سلطة حقيقية، أى سلطة الهيمنة والتدخل فى حياة الشعب. إن الكتابة وقتئذ لم تكن تعنى فقط المقدرة على معرفة الكتابة، ولم تكن فقط امتيازاً ثقافياً، وإنما كانت تنطوي أيضاً على بعد سحري وديني ومقدس. رجل الدين كان يمثل إذاً قوة ضخمة عظيمة تتجاوز مجرد لعبة الكتابة. إنه يستطيع أن يبرئ

المريض مـثـلاً، أو أن يميت فى بعض الحـالات، ثـم هو يخلع التقديس على الآخرين كما كان يحدث فى الإطار المسيحي.
إنّ التمييز الذي يوحي المعنى الأصلي الاجتماعي-اللغوي ما بين الشعب ورجال الدين هو تمييز يخص تطوراً اجتماعياً وثقافياً ونفسياً بأسره. نلاحظ أن هناك بين هذه القوى المتصارعة ليس فقط سياسياً واقتصادياً شئ يشبه ذلك البعد المقدس الذي سبق أن أشرت إليه من قبل.

في الواقع، لم تكن هناك فى ذلك الوقت حدود واضحة بين ما هو مقدس أو سحري أو ديني. لكيّ نتتبع أصول ونشأة ما نسميه بالعلمانية اليوم فإنه ينبغى علينا رصد مجموعة من الوقائع والأحداث المتتالية التى جرت على أرضية المجتمعات البشرية، ثم رصد العلاقات المتشابكة بين الشعب وطبقة رجال الدين الأقلية بالضرورة. كان الشعب متكلا على هذه الطبقة الخاصة فى كل اللحظات الأساسية من لحظات وجوده. بدءاً من الولادة[17] وحتى الموت مروراً بالمدرسة والتعليم والزواج والولادات التى تنتج عنه وهكذا... كل هذه اللحظات الأساسية فى الحياة تحمل سمات التدخل الكبير لطبقة رجال الدين. فالعلاقات التى تربط الشعب بطبقة رجال الدين فى كل المجتمعات البشرية، قد يكون السبب فى استمرار هذه العلاقات هو أن الأمور لم تحسم بشكل كامل لمصلحة

العقلانية. ويتجه الإنسان، عامة، فى اتجاهين أساسيين مترابطين :

١ - مرتبة الرغبة مع كل القوى الملحقة بها. هذه القوى الفردية والتاريخية هي أيضاً مظلمة وعصية على الوصف والتحليل. هذه الرغبة تتأرجح ما بين الرغبة فى الله مع كل القوى التى أثارتها على مر التاريخ وصولاً إلى الرغبة البسيطة المتمثلة فى الإنجاب أو الغنى أو الهيمنة. إننا نختزل كثيراً هذا البعد البشرى بعد الرغبة إذ نضعه ضمن الدائرة الدينية فحسب كما كان قد فعل باحتكار وحيلة رجال الدين. إننا بذلك نفسد البحث إذ نقصره على معارضة الدين بالعلمانية مما يعنى أننا لم نفهم شيئاً مما جرى ولا يزال يجرى فى تاريخيتنا الراهنة.

٢ - إلحاح الفهم والتعقل. لقد حدثت عمليات تحريف فى الماضي، تحريف للواقع وتزوير له إلى حد أن الإنسان اضطر للنضال والكفاح من أجل اكتساب حقه العميق فى المعرفة والفهم. يندرج تاريخ العلمانية ضمن هذا الخط النضالي من أجل الفهم والتعقل.

لكن إلحاح الفهم والرغبة فى الكشف والتعقل يصطدم بكل تجليات الرغبة، ذلك أنه ضد القوى المتمثلة بالرغبة ينبغى على إلحاح الفهم أن يشق طريقه ويؤكد نفسه. على هذا المستوى

ينبغي موضعه ذلك التوتر الداخلي الذي يمتاز به الإنسان أياً كان السياق الثقافي الذي ينتمي إليه. هذا التوتر الداخلي الذي يمتاز به الإنسان أياً كان السياق الثقافي الذي ينتمي إليه. هذا التوتر الداخلي يمكن أن يعاش بدرجات ووسائل ثقافية مختلفة. لا يهم. المعطى الأساسي هو هذا. وضمن هذه الرؤية للأمور، يبدو واضحاً أن العلمانية لا يمكن لها أن تكون غائبة تماماً عن التجربة التاريخية لأية جماعة بشرية حتى ولو تجلت أحياناً فى صور ضعيفة وغير مؤكدة. لكن، يمكن لقوى الرغبة أن تتوصل فى لحظة ما من لحظات التاريخ وفى وسط ثقافي معين إلى أن تخنق نهائياً إلحاح الفهم والتعقل عند الإنسان ، فلا يعود قادراً على التعبير عن نفسه. لكن الحالة هذه يمكن أن تتغير، ذلك أنه ليس هناك من اختناق أبدى. ترسخ الوحي على هيئة نظام معرفي سائد. فالوحي الإلهي صحيح، وكامل. ولا يناقش. ويقضي بالتطبيق الفوري. وقد هضم بعضهم هذا النظام المعرفي وتمثلوه وفسروه بشكل صارم، ثم طبقوه بكل جبروت. هكذا تجمعت كل الشروط المناسبة لتصفية إلحاح الفهم والتعقل أو على الأقل لضبط هذا الإلحاح وسجنه ضمن حدود لا يتعداها. لقاء ذلك فالعلمانية هيّ هدف يقضي بالانفتاح المتصل. ولا ينبغي للعلمانية أن ترقى إلى مرتبة الرأيّ المغلق، تضبط الأمور

وتحد من حرية التفكير. فالعلمانية تتركز فى مجابهة خنق حرية التفكير فى الإنسان ووسائل تحقيق هذه الحرية. لا ينبغي للعلمانية أن ترقى إلى مرتبة سلطة عليا تضبط الأمور وتحدد لنا ما ينبغى التفكير فيه وما لا ينبغى التفكير فيه كما جرى من قبل. إن العلمانية تتركز فقط فى الإلحاح على حاجة الفهم والنقد داخل توتر عام فى الإنسان ، وبمواجهة «ضابط» ما موجود دائماً وضروري أن يوجد سواء كنا نعيش فى مجتمع الدولة أم فى مجتمع الدولة القومية الحديثة. وينبغي التمييز بين الضابط الديني البحت والضابط الاجتماعي أو السياسي. إن هذين الضابطين لا يشتغلان بالطريقة نفسها. ينبغى معرفة كيف تحكم هذه الضوابط الذرى الإنسانية المثارة آنفاً. إننا نعلم أن ساحة الرغبة تصطدم بالمحرمات الجنسية والغذائية مثلا، كما أن إلحاح الفهم والكشف يصطدم بالعقائد الدينية. علينا أن نعرف كيف أن الإنسان يحاول التحرر من كل الضوابط، ولكنه يمارس على نفسه ضبطاً ذاتياً معيناً، نضرب مثلاً على ذلك الإجماع الإسلامي الذي تحدثنا عنه سابقاً والذي يفرض نفسه على كل مسلم. يمكن لهذا الضابط الذاتي أن يكون مجرد صورة للمجتمع المحيط، لكن، قد ينبع من الداخل-من داخل الإنسان كما هو الحال عند الصوفيين. فمثال الحلاج، الشهيد الصوفي الذي

صلب في بغداد، أو ابن رشد، الفيلسوف الذي أدين رسمياً فى قرطبة هما نموذجان ساطعان على ذلك. فإن مراجعة نقدية لتاريخ الإسلام وللتراث الإسلامي تفرض نفسها بإلحاح اليوم. وهذا الأمر يتطلب عملاً ضخماً وهائلاً. يجب الاعتراف هنا بالتقدم الساحق للغرب الذي كان قد أنتج مئات الأعمال النقدية فى هذا المجال.

نشهد اليوم، وللمرة الأولى فى تاريخ الإسلام، أسئلة فى اتجاه الشك المستمر. يذكرنا هذا الشك المستمر بذلك العصر الكبير للشك الذي انفتح في القرن التاسع عشر الميلادي. ولا شك فى أن هناك تطبيقات سلبية «للشك». وهذا النقد يقبل التطبيق على الإسلام. يمكن للدَّنْيَوَة عندئذ أن تنتشر فى المجتمعات الإسلامية. لطالما عاب الغربيون على الإسلام أو على المجتمعات الإسلامية خلطها ما بين الزمني والروحي، بين الدنيوي والديني. هذا شئ مفهوم من قبلهم. لكن السبب فى ذلك ليس يرجع إلى الإسلام كإسلام، أو إلى طبيعته الجوهرية والأزلية، وإنما هو عائد إلى أن المجتمعات «الإسلامية» لم تعرف أن تولد حتى الآن فكراً نقدياً كبيراً تجاه تراثها الخاص كما أنشأ الغرب. إن عملاً كهذا لا يوجد فى الإسلام، يكاد يشرع فى الوجود. وكانت الدولة الإسلامية فى البداية تبحث عن تأسيس ديني. لكن في الواقع، إن تلك الدولة هي

في الأساس علمانية، واجهت مشكلة تنظيم المجتمع كأية دولة ناشئة. إن لدينا على ذلك أمثلة عديدة. أهم هذه الأمثلة تلك الرسالة المتعلقة بإنشاء الدولة وبنيانها والتي كتبها ابن المقفع عام ٧٥٠م. كان ابن المقفع كاتباً إيرانياً مطلعاً جيداً على تراثه الإيراني. ورسالته هذه ليست إلا استلهاماً لتنظيم الدولة الإيرانية التى وجدت فى زمن الساسانيين قبل الإسلام بزمن طويل. وفى الواقع، فالدولة العباسية المؤسسة في العام ٧٥٠م ليست إلا صورة منسوخة عن بنية الدولة الساسانية. وكان ابن المقفع إذاً قد كتب رسالة صغيرة بعنوان «رسالة الصحابة»، حدد فيها بني الدولة ومؤسساتها، أيّ بني الدولة العباسية التى نشأت فى بغداد من دون الرجوع إلى الدين. يتناول الكاتب فى هذه الرسالة قضايا أسلوب حكم سوريا والعراق، وكيفية إعادة الأمن إليهما، وقد نتج عن ذلك قرارات تخص الجيش والشرطة والقضاء. إن ابن المقفع يشرح كل ذلك من دون الاستعانة بالقانون الديني الإسلامي. وبين كيفية انبثاق الدولة الجديدة التى واجهت مسائل أية دولة وليدة. حدث كل هذا ضمن منظور علماني بحت. فى الواقع إن الشريعة لم تطبق على كل البلدان الإسلامية، ذلك أن العالم الرعوي- الزراعي قد نجا منها باستمرار تقريباً. والشريعة مرتبطة أصلاً بالدولة المركزية، أى بسلطة الخليفة الذي يسمى

شخصياً «قاضي القضاة»، وهذا بدوره يعين قضاة الأمصار، وهكذا يعتمد تطبيق الشريعة وامتداده جغرافيا على مدى انتشار سلطة الدولة المركزية. إن هذه السلطة لم تكن في يوم من الأيام كلية أو شاملة. فالشريعة كانت قد تشكلت درجة درجة بفضل ممارسات القضاة الذين كان عليهم مواجهة حل مسائل المسلمين المتفرقة والعديدة. كان منهجهم يتمثل في استجواب القرآن من أجل استخلاص الحل منه، أي أن الحكم النهائي كان بشكل من الأشكال ينبع من القرآن. راحت مجمل هذه الأحكام تجمع فيما بعد لكيْ تقيم مجموعة كبيرة من الأحكام القضائية في أثناء القرون الثلاثة الهجرية الأولى. تنتسب هذه النصوص الفقهية إلى أربعة رؤساء مذاهب :

١ – الإمام مالك بن أنس.

٢ – الإمام أبو حنيفة.

٣ – الإمام الشافعي.

٤ – الإمام أحمد بن حنبل.

من هنا نتجت المدارس الفقهية الأربع :

١ – المالكية.

٢ – الحنفية.

٣ – الشافعية.

٤ – الحنبلية.

وهذه هي مـدارس «الرأي القـويم» التي تشطر العـالم الإسلامي، جنبا إلى جنب مع المدارس الشيعية. وفي النصف الأول من القـرن الهـجـري التـأسـيس الأول كـان القـضـاة يستوحون الأعراف المحلية السابقة على الإسلام. وكان الرأي الشـخصي للقضاة هو الذي يفصل في المسائل المطروحة في نهاية الأمر. وأما العودة إلى القانون القرآني فلم يحدث إلا بشكل مـتـقطع، وليس بشكل منتظم كـمـا حـاولت الرواية المعتمدة أن تشيعه. لهذا السبب بالضبط راح الشافعي يدرس حـالة تبـعثـر القـضـاء واختـلاف الأحكام باختـلاف القـضـاة والأمـصـار، الشئ الذي يشكل خطراً على وحدة الأمـة، كـمـا أسلفنا من قـبل. هذه الرسـالة النظرية إذاً ليست إلا عـمـلاً لاحقاً على تشكل الأحكام القضائية. وهي بالإضافة إلى ذلك، إحدى الكتابات الجميلة والممتعة التي أنتجها الفكر الإسلامي في الفـتـرة الكلاسـيـة. تطرح هذه الرسـالة أسس وقـواعـد القانون في أربعة مبادئ :

١ – القرآن الكريم.

٢ – الحديث الشريف.

٣ – الإجماع[١٨].

٤ – القياس.

ويتيح القياس حل المسائل الجديدة المطروحة في حياة المجتمعات الإسلامية، أي الحالات التي لم يتعرض لها القانون والحديث. وبهذا الشكل يتم تقديس كل القانون المخترع. كل هذا العمل شئ حدث في وقت متقدم من التاريخ الإسلامي. إن القانون الإسلامي كان قد تشكل زمنياً قبل ظهور هذه المبادئ النظرية التي أدت إلى ضبط القانون وتقديس القانون. من جهة أخرى، لا تقبل هذه المبادئ الأربعة التطبيق للأسباب التالية :

كانت قراءة القرآن ولازالت تثير اختلافاً تفسيرياً ملحوظا.

يثير الحديث اختلافاً مستمراً فيما عدا بعض النصوص القليلة التي يصعب تحديدها.

هناك تراث مزدوج في الحديث. هناك التراث السني، من جهة، والتراث الشيعي، من جهة أخرى. وهما مختلفان تماماً. من هنا فليست الشريعة واحدة في أصولها عند السُنة وعند الشيعة.

أما الإجماع الذي نادراً ما تحقق فهو عبارة عن مبدأ نظري جرى تطبيقه على بعض المسائل الكبرى :

١ - تكوين النص القرآني.

٢ - الصلاة.

٣ - الاحتفال بالمولد النبوي الشريف.

من هنا صدرت الخطورة الكبرى عن مسألة «تكوين» الشريعة لنفسها، وتشكيلها لحياة المسلم، وتشكيلها لتصرفات المسلم، وتشكيلها لتفكير المسلم فى كل لحظة. وهكذا وقع الخلط بين القانون الشرعي، والشريعة الدينية، أو بين الزمن والروح. وقيد بدأ تطبيق المنهج التاريخي-النقدي على هذه القضية المحورية بالكاد فى الوجود. ويمثل موقف المسلمين من الشريعة نوعاً من التقليد المدرسي الذي رسخ عبر الأجيال في التعليم والتلقين. مع ذلك ظل الإسلام دائماً ينتج المفكرين الأحرار، ولكنهم فى معظم الحالات كان يشبه بهم ويدانون. هنا ينبغى أن نتتبع مصير الفلسفة فى الإسلام. هذه الفلسفة التى ليست كما قيل عنها بأنها لا تعدو أن تكون صدى شاحباً للفكر اليوناني. في الواقع، إن الإسلام الرسمي قد حال دون نهوضها. وكانت هناك دائماً منافسة ما بين الفقهاء-حراس الدولة الذين يؤسسون لأعمالها، ويضمنون تطبيق الشريعة، وبين البحث الفلسفي الذي كان ينتقد أسس تفسير النصوص، وتنظيم الأمور الدنيوية فى المجتمع. وقد مثل ابن رشد استثناءً فذاً، ذلك أنه جمع فى شخصه بين مهنة القضاء وبين الفلسفة. لكن وظيفته القضائية العالية لم تحمه من سخط مجموع الفقهاء الذين أدانوه وسجنوه.

ولفهم الإقصاء المستمر للفلسفة فى المجتمعات الإسلامية، فإنه لا بد من دراسة المجتمعات الإسلامية بدءاً من القرن الثاني عشر الميلادي. فقد كانت هذه المجتمعات المهددة من الداخل والخارج مجبرة دائماً على أن تؤسس نظاماً أمنياً خاصاً، والفلسفة النقدية لا يمكن لها الإسهام فى تشييد مثل هذا النظام. على العكس إنها تهدده بالأخطار. وحدها الشريعة الصارمة والفعالة فى نفوس الجماهير يمكن لها أن تكون دعامة مثل هذا النظام. إنها هي التى وقفت فى وجه الحركات «الناشز» داخلياً، وفى وجه الأخطار الخارجية المتمثلة بالغرب، ثم استمرت الحال هكذا حتى يومنا هذا، حتى فى بلد نال استقلاله كالجزائر. والشريعة تمثل اللغة الوحيدة ونظام القيمة الجاهز الذي يتيح تجييشاً كبيراً وضرورياً للجماهير فى كل لحظات التغيير الكبرى. إنها الآن فى خدمة أيديولوجيا البناء الوطني، كما خدمت سابقاً السلالات والسلطات المتتالية. ضمن هذه الشروط والأوضاع تقع مسألة العلمانية.

ولا بد من التفريق بين الظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية، كما فرقت المسيحية بين الظاهرة الإنجيلية والمؤسسة الكنسية. إن القرآن كما الأناجيل مجازات تتكلم عن الوضع البشرى. وليس بإمكان هذه المجازات أن ترقى

إلى مرتبة القانون الواضح. وأما الوهم الكبير فهو اعتقاد الملايين بإمكانية تحويل هذه التعبيرات المجازية إلى قانون عملي، ومبادئ محددة تطبق على كل الحالات وفى كل الظروف. كان هذا الأمر محتوم الحدوث فى العصور السابقة. ذلك أن كل مجتمع لا بد له أن يضبط نفسه بالقوانين وإلا تسود الفوضى. فالمجتمعات البشرية لا تستطيع العيش طيلة حياتها على لغة المجاز. ويغذى المجاز التأمل والخيال والفكر والعمل ويغذى الرغبة فى التصعيد والتجاوز. إنه يثير فينا طاقة خلاقة وديناميكية. لكن، هناك البشر العائشين فى مجتمع، وهناك أمورهم الحياتية المختلفة التى تتطلب قدراً من التنظيم. وهكذا تم إنجاز الشريعة. كيف وقع ذلك ؟ كيف أمكن لهذه القوة أن تنتج ظاهرة القرآن، فى الجزيرة العربية وباللغة العربية ؟

الهوامش

١- القاسمى، «محاسن التأويل»، ج١، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقى، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسي البابي الحلبى وشركاه، ط١، ١٩٥٧م، ص٥١-٥٢

٢- الألوسى، «روح المعانى»، تحقيق طه عبد الرءوف سعد، ط١، ج١، القاهرة، دار الغد العربى، ١٩٩٧م، ص٢٧٣- ٢٧٥

٣- عبد الكريم غلاب، «صراع المذهب والعقيدة في القرآن»، ليبيا-تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٧٩

٤- الزركشى، «البرهان في علوم القرآن»، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ج١، ط١، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسي البابي الحلبى وشركاه، ١٩٥٧م، ص٤٨٦

٥- السيوطى، «الإتقان فى علوم القرآن»، مرجع سبق ذكره، ج٢، ص ١٦٢.

٦- القاسمى، «محاسن التأويل»، مرجع سبق ذكره، ج١، ص١٦٨

7- Ont ologie.

٨- لطفى عبد البديع، «ميتافيزيقا اللغة»، القاهرة، هيئة الكتاب، ١٩٩٧، ص ٧-٢٧

٩- محمد أركون، «تاريخية الفكر العربى الإسلامى»، ترجمة هاشم

صالح، بيروت - لبنان، منشورات مركز الإنماء القومى، ط١ ، ١٩٨٦ ، ص٢٧٦

١٠- على عبد الرازق، «الإسلام وأصول الحكم، بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام»، نقد وتعليق د. ممدوح حقى، بيروت-لبنان، منشورات دار مكتبة الحياة، ١٩٧٨ ؛ د. محمد عمارة، «معركة الإسلام وأصول الحكم»، القاهرة، طبعة دار الشروق الأولي، ١٩٨٩ ؛ د. محمد عمارة، «الإسلام وفلسفة الحكم»، القاهرة، طبعة دار الشروق الأولي، ١٩٨٩

١١- أنور الجندى، «المعارك الأدبية فى الشعر والنثر والثقافة واللغة العربية والقومية العربية والحضارة»، القاهرة، مطبعة الرسالة، ص ٣١٨- ٣٢٨

١٢- المجتمع والسلطة، «دراسات في انتروبولوجيا السياسة والاجتماع»، مجلة «الفكر العربى»، مجلة الإنماء العربى للعلوم الإنسانية، تصدر عن معهد الإنماء العربى، بيروت-لبنان، العددان ٣٣-٣٤، مايو-أغسطس، ١٩٨٣ ، السنة ٥ ، «انثروبولوجيا السياسة»، مجلة «الفكر العربى»، مجلة الإنماء العربى للعلوم الإنسانية، تصدر عن معهد الإنماء العربى، بيروت-لبنان، العدد ٢٢ بتاريخ ٩ و١٠ من العام ١٩٨١ ، السنة ٣ ، ص٧- ٨٧

١٣- محمد سعيد العشماوى، «الخلافة الإسلامية»، القاهرة، سينا للنشر، ط٢ ، ١٩٩٢

١٤- محمد أركون، ترجمة هاشم صالح، «تاريخية الفكر العربى الإسلامى»، منشورات مركز الإنماء القومى، بيروت-لبنان، ط١ ، ١٩٨٦ ، ٢٨٠- ٣٠٠

١٥- الإمام هو الوارث الروحى للنبى.

١٦- أهل العصمة والعدالة.

١٧- عمادة أو ختان.

١٨- إجماع من؟ هل هو إجماع الأمة كلها ؟ هل هو إجماع الفقهاء ؟ فقهاء أي زمن؟ فقهاء أية مدينة؟



تقويض الاستشراق

حاول مؤلف هذا الكتاب أن يجيب، من زاويته، عن مسائل العلاقة بين الشرق والاستشراق الغربي. وكانت المائة سنة الأخيرة مختبرا مهما للمسار الذي تحركت فيه حركة البحث في هذه المسائل. إنّ الاستشراق ، كما هو معروف، هو دراسة من خارج لعالم الشرق الأدنى والأقصى(١) وهويته، ومراحل نموه، وتطوره التاريخي، وثقافته، وفكره، وفنه، وعلمه. بهذا المعنى البسيط، الاستشراق مرآة للشرق وتاريخ وجوده. لذلك كان الاستشراق الغربي ومازال يشغل حيزا معينا فى تاريخ العلاقات غير المتكافئة بين مجاز الشرق ورموز الغرب. وأساس المسألة أن الاستشراق يرى الشرق بأدوات الغرب المعرفية والمنهجية الحديثة لا بأدوات الشرق القديمة أو منطلقاته الوطنية الحديثة. وبحكم انطلاقه من أدواته فهو لا يصوغ معرفة بريئة تماما، لكن الشرق نفسه لا يكون معرفة بريئة عن الآخر نتيجة السبب نفسه. ففي الحالين انحياز. من هنا المسألة الدائمة. ومما زاد من حدة المسألة أن الاستشراق

اقترن بظاهرة الاستعمار. بعبارة أخري، نهض تاريخ الازدهار الحقيقي للدراسات الشرقية فى قطاعيّ العالم العربي والشرق الأقصى، فى المقام الأول، على عصر التمركز الاستعماري، عامة، وعلى السيطرة الأوروبية على «القارات المنسية»، في أواسط القرن التاسع عشر الميلادي، ثم فى ثلثه الأخير، على وجه الخصوص. وقضي الجواب على هذه الأسئلة بدراسة الاستشراق من جوانبه المختلفة من دون مقدمات مسبقة، لأنّ موضوع التساؤل إنما هو معرفة موقعنا على خريطة العالم الثقافية، وخريطة العالم الفكرية، والمعرفية من دون مواربة أو تشنج أو تقوقع. بعبارة أخرى، إنّ موضوع التساؤل هو قضية الحوار بين الثقافات والتبادل بين الحضارات كافة.

٠ – ١– تناسخ المركزية الأوروبية :

سبق أن أشرنا في صدر هذا الكتاب إلى ما سماه الكاتب اللاتيني القديم، ب. أوفيديوس ناسو فى كتاب «التحولات» بتناسخ الأرواح : «من الأعالي هناك، سأرى إلى البشر يشردون على غير هدى، دون أن يقودهم العقل، أشدد عزمهم فلا يرتجفون خوفا من الموت، عارضا أمامهم مجرى الأقدار : أيها النوع الإنساني، أنت يا من يشله الخوف من أن يجمده الموت، لماذا تخشى الجحيم، وظلماتها، وهى اسم بلا مسمي،

مادة للشعر، ومخاطر عالم خيالي؟ تأكدوا أن الأجسام التى أتلفتها نار المحرقة، أو صيرها الزمن غبارا، لا تعود قادرة على الإحساس بأيّ ألم. أما الأرواح فغير خاضعة للموت، وعندما تهجر مقامها الأول، تظل حية فى مقامات جديدة، وتواصل الإقامة فيها منذ أن تدخل إليها. كل شيء يتغير، ولا شيء يفني. يطوف النسمة الحي، يذهب هنا وهناك، ويحل كما يشاء فى مخلوقات كثيرة تنوعا واختلافا». كما سبق أن أشرنا في صدر هذا الكتاب إلى ما سماه الكاتب الفرنسي المعاصر ميشال فوكو باسم «تناسخ» المعرفة والسلطة. لم يعد هناك، لقاء هيجل، من تشابك أو تداخل بين مدار الرؤية وموضوع التعبير. وذلك كان النموذج الأفلاطوني للنسج أو التداخل. ونهض مقام القصدية. غير أنّ هذا التداخل صراع، اشتباك، عراك، معركة بين خصمين لدودين لا سبيل إلى مصالحتهما، بين شكليّ الوجودالمعرفة : أو أنه إذا صح القول، قصدية، لكنها قصدية منقلبة ومنعكسة توجد فى الاتجاهين معا، فتصبح تفاضلية أو ميكروسكوبية. فالأمر هنا لا يتعلق بإنشاء الوجود، بل باشتباك شكلي لا يتعلق كذلك بموقع الثنية، بل بإستراتيجية الاشتباك، بمعنى الأسر أو الإمساك المزدوج. صخب الكلمات التى تأسر الرؤية تأسر ما يرى، عنف الأشياء التى تأسر ما يعبر عنه. لقد استبد دوماً

بميشال فوكو هوس التناسخ والتضعيف. وهو هوس يقلب علم الوجود ويحوله. لكن هذا الأسر المزدوج لا يمثل معركة بين شكلين قائمي الذات لو لم يكن اشتباك المتصارعين يترتب عن عنصر هو نفسه لا شكلي، أى مصدره محض علاقة قوى تظهر فى المسافة الفاصلة بين الشكلين فصلاً يتعذر تقليصه.

ويشير الاستشراق ، كما أسلفنا من قبل، إلى شكل متجدّد وإلى شكل مجرّد لخصائص الحضارات غير الغربية. وقد أصبح الاستشراق موضوعا رئيسا في الجدل العامّ منذ نقود أنور عبد الملك، وإدوارد سعيد ومحمد أركون وعبد الله العروي وهشام شرابي وغيرهم من نقاد الاستشراق . ومنذ تلك الكتابات خيم الشك على ظاهرة الاستشراق(٢). إنّ الاستشراق هو نمط من أنماط المعرفة التي تبحث في جذور العصور الوسطى الأوروبية، وقد جرى ذلك عندما عين بعض الرهبان المسيحيين الثقافيين لأنفسهم مهمّة فهم تطور الأديان غير المسيحية، من خلال تعلم لغاتها وقراءة نصوصها الدينية بنحو معين. بالطبع، استندوا على مسلّمة حقيقة الإيمان المسيحي ورغبة تنصير الوثنيين، لكن مع هذا فقد درسوا هذه النصوص كجانب من جوانب الثقافة الإنسانية الكلية. وهكذا فقد وقع الاستشراق ضمن ظاهرة «المركزية الأوروبية وتحولاتها». فقد ظل علم الاجتماع منحازا لأوروبا في مراحل

تاريخ مؤسساته كافة، أيّ في مراحل تاريخ الاقسام التعليمية لعلم الاجتماع ضمن الأنظمة الجامعية. فعلم الاجتماع ثمرة من ثمرات النظام العالمي الحديث، كما أنّ المركزية الأوروبية أسهمت إسهاما جوهريا في رسم الخارطة الثقافية للعالم الحديث. ونشأ علم اجتماع بشكل كبير في أوروبا كبنية مؤسساتية. ويبدو لفظ أوروبا في ذلك تعبيرا ثقافيا من دون أن يكون تعبيرا خرائطيا. بهذا المعنى، وفي البحث في القرنين الأخيرين، لا بد من الرجوع إلى أوروبا الغربية وإلى أمريكا الشمالية. فقد حدّدت مجالات علم الاجتماع في الحقيقة موضعها نحو العام ١٩٤٥، في فرنسا، وفي بريطانيا العظمى، وفي ألمانيا، وفي إيطاليا، وفي الولايات المتّحدة. وحتى اليوم، ومع الانتشار العالمي لعلم الاجتماع كنشاط علمي متميز، تبقى الأكثرية الكبرى على مستوى العالم من العلماء الاجتماعيين الأوروبيين. وقد نشأ علم الاجتماع ردًا على المسائل الأوروبية، التي ظهرت في لحظة معينة من لحظات التاريخ التي سيطرت فيها أوروبا على النظام العالمي كله. وعكس اختيار مادة البحث العلمي والمعرفي فيه، وتنظيره، وعلم منهجه، ونظرية معرفته كلّها شروط السياق التي نشأ ضمنها. وقد أثّرت تصفية استعمار آسيا وأفريقيا، والوعي السياسي المتصاعد جدا للعالم غير الأوروبي في كل

مكان، في عالم المعرفة بقدر ما أثّرت في سياسة النظام العالمي منذ نهاية الحرب العالمية الثانية.

وظلت «المركزية الأوروبية» لعلم الاجتماع في موضع هجوم حادّ رئيس منذ حوالي ثلاثين سنة على أقل تقدير. وإذا كان لعلم الاجتماع أن يحرز أيّ تقدّم في القرن الحادي والعشرين، فعليه أن يتغلّب على التراث المنحاز لأوروبا الذي حرّف تحليلاته وقدرته على حل مسائل العالم المعاصر. ولابد من إلقاء نظرة حذرة في تشكّل المركزية الأوروبية، كما أنّ المركزية الأوروبية وحش متعدّد الرؤوس يتحول التحولات العديدة. لذا لن يكون ذبح التنين بسرعة أمرا هينا. فقد ننتقد المركزية الأوروبية مستعملين، واقع الأمر، المقدمات المنحازة لأوروبا، وبذلك نعزّز قبضة المركزية الأوروبية، إذا لم نحذر، في الصراع معه. وهناك طرق مختلفة شقّها علم الاجتماع المنحاز لأوروبا. ولم تعد هذه الطرق تشكّل مجموعة مغلقة، منطقية، من المقولات منذ أن تداخلت المقولات في الطرق غير الواضحة. وما زال من الضروري مراجعة الادعاءات الواقعة تحت كلّ عنوان على حدة. فقد قيل بأنّ علم الاجتماع عبّر عن المركزية الأوروبية في مجالات كتابة تاريخ علم الاجتماع، وحدود عالميّة علم الاجتماع، وفرضيات «غربية» الحضارة الإنسانية، والاستشراق، ومحاولاته فرض نظرية التقدّم.

٠- ٢- إعادة كتابة التاريخ العالمى[٣] :

تنهض كتابة التاريخ الغربية للهيمنة الأوروبية على العالم الحديث على الإنجازات التاريخية الأوروبية المعروفة. وقد تبدو كتابة التاريخ ضرورية لتفسير حدود عالميّة علم الاجتماع، وفرضيات «غربية» الحضارة الإنسانية، والاستشراق، ومحاولات الغرب فرض نظرية التقدّم، لكنّ كتابة التاريخ هي المتغير المهم كذلك. ومن الواضح أن صلاحيتها قد توضع بسهولة تامة موضع سؤال. فقد استوى الأوروبيون، كما هو معروف، على عرش العالم منذ قرنين من الزمان. وصاروا يمثلون البلدان الأغنى والأقوى عسكريا. وتمتّعوا بالتقنية المتقدّمة جدا وكانوا الصنّاع الأساسيين لهذه التقنية المتقدّمة. هذه الحقائق تبدو واضحة بشكل كبير، وفي الحقيقة من الصعب مراجعتها مراجعة معقولة. إنّ القضية هي بيان هذا التفاضل في القوّة وفي مستوى المعيشة بينهم وبين بقيّة العالم. وأحد الأجوبة هي أنّ الأوربيين صنعوا أمرا جديرا بالتقدير ومختلفا عن أجزاء أخرى من العالم. هذا ما عنى به العلماء الذين تكلّموا عن «المعجزة الأوروبية». فقد أطلق الأوروبيون ما سمي باسم «الثورة الصناعية» أو «التنمية المستدامة»، أو «الحداثة»، أو «الرأسمالية»، أو «إشاعة البيروقراطية»، أو «لحريّة الفردية». بالطبع، لا بد من تعريف

هذه المصطلحات بعناية تامة والكشف عما إذا كان الأوربيون هم الذين أطلقوا كلّ واحدة من هذه الظواهر، وإذا كان الأمر كذلك فمتى جرى ذلك بالضبط في التاريخ.

ولن يجري على النحو نفسه في تفسير حقيقة الظاهرة، حتى إذا نهض الاتفاق على مضمون التعريف وعلى التحقيب الزمني. لذا لا بد من بيان أنّ الأوروبيين، وليس غيرهم، هم الذين أطلقوا الظاهرة المحدّدة، وصنعوا ذلك في لحظة معيّنة من لحظات التاريخ. وتدفع الغريزة أكثر العلماء للارتداد للخلف في التاريخ إلى افتراض الأسلاف، في نظام مثل هذه التفسيرات. فإذا صنع الأوروبيون في القرن الثامن عشر الميلادي أو القرن السادس عشر الميلادي هذه أو تلك من الظواهر، يقال بأنّ ذلك محتمل لأنّ أسلافهم[٤] صنعوا ذلك، في القرن الحادي عشر الميلادي، أو في القرن الخامس قبل ميلاد السيد المسيح أو حتى قبل ذلك التاريخ. وهكذا استطاع الغرب المضي في الاندفاع للخلف إلى الفترات السابقة المختلفة في تاريخ الأسلاف الأوروبيين للمتغيّر المحدّد الحقيقي، بحثًا عن جذور بعض الظواهر التي وقعت في القرن السادس عشر الميلادي أو في القرن التاسع عشر الميلادي.

إنّ المسلّمة القائلة بأنّ أياً كانت الحاجة الجديدة التي تتحمل أوروبا مسؤوليتها من القرن السادس عشر الميلادي

إلى القرن التاسع عشر الميلادي، فإنَ هذه الحاجة الجديدة شيء جيّد، وهو أحد الجوانب الذي لا بد لأوروبا أن تفتخر به، وأن تحسدها عليه بقيّة العالم، أو تقدرها، على الأقل. هذه الحاجة الجديدة مفهومة كإنجاز.

ونهض السؤال على أنّ كتابة التاريخ الحقيقية لعلم الاجتماع العالمي قد عبرت عن مثل هذا الفهم لحقيقة الظاهرة إلى حد بعيد. وأمكن تحدي مثل هذا الفهم بالطبع من منطلقات عدة، وذلك كان الحال المتزايد في العقود الأخيرة من القرن العشرين. قد يتحدى البعض دقة صورة الحدث الواقع ضمن أوروبا وفي العالم ككل من القرن السادس عشر الميلادي إلى القرن التاسع عشر الميلادي. وقد يتحدى البعض الآخر معقولية افتراض الأسلاف الثقافيين الحقيقيين الذين ظهروا في تلك الفترة. وقد يوسع البعض الثالث قصّة القرن السادس عشر الميلادي إلى القرن التاسع عشر الميلادي إلى مدّة أطول، من العديد من القرون الأطول إلى عشرات آلاف السنوات. إذا فعل بعضهم ذلك، قد يجادل البعض بأنّ تلك «الإنجازات» الأوروبية من القرن السادس عشر الميلادي إلى القرن التاسع عشر الميلادي تبدو أقل روعة، أو مثل مُغاير دوري، أو هيَ أقل من الإنجازات التي يمكن أن تنتسب أوليا إلى أوروبا. أخيرا يستطيع البعض قبول حقيقة تلك الإنجازات

المهمة، لكنه يجادل بأنّها لم تكن إيجابية على إطلاقها.

ويستغرق مثل ذلك النوع من المراجعة في كتابة التاريخ، في أغلب الأحيان، في التفاصيل، ويميل إلى التراكم دوما. وقد يصبح الفضح أو التحليل، في نقطة محددة، واسع الانتشار، وربّما تسيطر نظرية مضادة. وقد يدخل الغرب الآن في ما يسمّى باسم تغيير النموذج في منهجية كتابة تاريخ الحداثة الغربية الأساسية. وحينما يقع مثل هذا التغيير، على أية حال، لا بد للغرب من أن يتنفس الصعداء، ويتراجع، ويقوّم ما إذا كانت الفرضيات البديلة في الحقيقة هي أكثر معقولية من الفرضيات السابقة، والأهمّ من ذلك هو ما إذا كانت الفرضيات البديلة تتخلّى عن البُنى الدفينة الحاسمة الحقيقية للفرضيات المهيمنة السابقة ؟ هذا السؤال يرغب البعض تطويره فيما يتعلق بكتابة تاريخ الإنجازات الأوروبية في العالم الحديث. ما البديل ؟ ما مدى اختلاف هذا البديل ؟ يستطيع البعض الجواب على مثل هذا السؤال الكبير، ولا بد له أن يراجع بعض الجوانب الأخرى من دراسة المركزية الأوروبية.

٠- ٣- حدود مشروع العولمة:

تقول العالميّة بأنّ هناك حقائق علمية صحيحة في كل زمان وكل مكان. وقد كان الفكر الأوروبي في القرون القليلة الماضية

فكرا شمـوليـا تـامـا في أغلب الأحيـان. وذلك كـان عـصـر الانتصـار الثقافي للعلم كنشـاط مـعرفي. فـقـد أزاح العلم الفلسـفة كنمط مـعرفي متفوق وحاكم للخطاب الاجتمـاعي. إنّ العلم المقصـود هنا هو العلم الحديث كمـا صـاغـه سير اسـحق نيـوتن ورُنيه ديكارت. وكانت مـقدمـاته مبنية على القـول بأنّ العالم تحكمه قوانين «حتمية»[٥] تتشكل في صـورة عمليات التـوازنات الخطيّـة، ومن خـلال تصـوير مـثل هذه القـوانين كـمـعـادلات كليـة تقـبل العكس، كـان يكفي المـعـرفـة وبعض مـجموعة الشروط الأولية للتـأسيس لتوقّع حـالة العـالم في أي وقت لاحق أو سابق.

وصـار معنى ذلك، في المـعرفـة الاجتمـاعية، واضحـا. وقد يكشف العلمـاء الاجتمـاعيون عن العمليات الكلية للبرهان على السلوك البشري، وعن تدقيق الفرضيـات في الزمـان والمكان، أو يصـرّحـون بأنّ مـثل هذه الطرق تصـحّ في الزمـان والمكان. وكانت شـخصيـة الباحث عديمة الأهـمية، عندمـا كان الباحثون يشـتـغلون كـمـحلّلين مـحـايدين. وبالإمكان إهـمـال الدليل التجريبي جوهريا، عند مـعالجة البيـانات بشكل صـحيح، وعند ثبات العمليات. ولم تكن النتائج مختلفة تماما، على أية حال، في حالة أولئك العلماء الذين كانت نظرتهم أكثر تاريخية والتي كانت تركز على الواقعة، وعلى الواقعة المتفردة، وعلى «رسم-

الشكل»[٦] ، ماداموا يفترضون ورود نموذج دفين في التطور التاريخي. وكانت كلّ «نظريات المراحل»[٧] أول الأمر تنظيرات تفسير التاريخ، وهي الفرضية التي تقول بأنّ الراهن أفضل بعد من أبعاد الزمن، على الإطلاق، وبأنّ الماضي قاد حتما إلى الراهن. واتجهت حتى الكتابة التجريبية التاريخية، مهما ترفض التنظير، مع ذلك ولا شعوريا إلى نظرية المراحل الدفينة.

وسواء في الشكل القابل للعكس غير التاريخي لعلماء «التقعيد»[٨] الاجتماعيين أو شكل نظرية المراحل لدى المؤرخين، فقد كان علم الاجتماع الأوروبي شموليا بشكل حازم في التصريح بأنّ ما وقع في أوروبا من القرن السادس عشر الميلادي إلى القرن التاسع عشر الميلادي مثّل نمطا يقبل التطبيق في كل مكان، إمّا لأنه كان إنجازا تقدمّيا للبشرية لا يقبل النقض أو لأن ذلك مثّل إنجاز طموحات الإنسانية الأساسية. وما يُرى الآن في أوروبا ليس جيّدا وحسب، لكنه وجه المستقبل في كل مكان.

وظلت نظريات التعولم الكوني تتعرّض للهجوم الدائم على أساس من عدم توافق الحالة المعيّنة في مدّة معيّنة والمكان المعين مع النموذج-الإرشادي. وظل العلماء يجادلون بأنّ التعميم العالمي مستحيل من حيث الجوهر. لكن في السنوات

الثلاثين الأخيرة ظهر نوع ثالث من الهجوم ضدّ نظريات التعولم الكوني في علم الاجتماع الحديث[9]. قيل بأنّ هذه النظريات العالمية لا تتصف بالعالمية تماما، إنما هي تقدم النمط التاريخي الغربي بوصفه نمطا عالميا. وقد عيّن «يوسف نيدام»[10] منذ وقت طويل مضى أنّ الخطأ الأساس في المركزية الأوروبية يقع في المسلّمة الضمنية التي تقول بأنّ العلم والتقنية الحديثة، تتجذّر في عصر النهضة الأوروبية، وبأنّ ذلك أمر عالمي، ويترتب على ذلك أنّ كلّ ذلك أوروبي. هكذا أُتُهم علم اجتماع بانحيازه لأوروبا بقدر ما ظل علما متفردا. وقيل بأنه كان ضيّق الأفق جدا أكثر من انحيازه لأوروبا. وافتخر علم الاجتماع الحديث بنفسه بشكل محدّد بقدر ما ترَفع على ضيّقي الأفق. ولم تكن المقترحات العالمية قد صيغت بعد بحيث تدرس كل حالة على حدة.

٠ -٤- إعادة كتابة تاريخ الحضارة:

وتشير الحضارة، كما هو معروف، إلى مجموعة الخصائص الاجتماعية لقاء مجموعة الخصائص البدائية أو مجموعة الخصائص الهمجية. ورأت أوروبا الحديثة إلى نفسها أنها أكثر من «حضارة» واحدة بين حضارات عدّة، بل رأت إلى نفسها أنها «تحضرت» بشكل فريد أو على الأقل بنحو خاص. ولم يكن هنالك من إجماع بين الأوروبيين

أنفسهم على تميز هذه الحالة المتحضّرة. اقترنت الحضارة لدى البعض بالحداثة، وبتقدّم التقنية وارتفاع معدل الإنتاج، بالإضافة إلى الاعتقاد الثقافي في وجود التطوير والتقدّم التاريخي. وعنت الحضارة لدى البعض الآخر الحكم الذاتي المتزايد «للشخص» بالقياس إلى كلّ الممثلين الاجتماعيين الآخرين كالعائلة، والجماعة، والحالة الاجتماعية، والمؤسسات الدينية. ودلت لدى البعض الثالث على السلوك غير الوحشي في الحياة اليومية، وعلى الأساليب الاجتماعية في المعنى الأوسع. ودلت الحضارة لدى البعض الرابع على تحديد أو تضييق مجال العنف الشرعي وعلى توسيع تعريف مفهوم الوحشيّة. وبالطبع، دلت الحضارة لدى الكثيرين على حضارات عدّة أو على كلّ هذه المزايا في مجموعها.

وعندما تكلم الاستعماريون الفرنسيون في القرن التاسع عشر الميلادي عن «المهمة الحضارية»، عنوا بذلك أنّه، بواسطة الغزو الاستعماري، ستفرض فرنسا، بل أوروبا عامة على الناس غير الأوروبيين، القيم والمعايير التي أحاطت بتعاريف الحضارة. عندما تكلّمت مجموعات مختلفة من البلدان الغربية، في عقد التسعينيات من القرن العشرين، عن «حق التدخّل» في الحالات السياسية في الأجزاء المختلفة من العالم، لكن بشكل دائم تقريبا في الأجزاء غير الغربية من

العالم، فقد جرى ذلك باسم مثل هذه القيم من الحضارة التي هم يثبتونها بوصفها الحقّ.

وتتخلّل هذه المجموعة من القيم(١١) علم الاجتماع، كما هو متوقّع، لأنّ علم الاجتماع ينتج النظام التاريخي نفسه الذي رفع هذه القيم إلى مرتبة الذروة. ودمج العلماء الاجتماعيون مثل هذه القيم في تعاريفهم للمسائل الاجتماعية، والمسائل الثقافية الجديرة بالدراسة. ودمجوا هذه القيم في ابتكار مفاهيم تحليل المسائل، ويستعملونها لقياس المفاهيم. وليس من شك في أنّ العلماء الاجتماعيين أصرّوا، في أغلب الأحيان، على أنّهم كانوا يريدون أن يكون بحثهم خاليا من أحكام-القيمة، ماداموا يدّعون أنّهم لم يكونوا يسيئون القراءة عمدا أو يحرّفون البيانات بسبب خياراتهم السياسية-الاجتماعية. لكن أن يكون بحثهم خاليا من القيمة بهذا المعنى لا يدلل على غياب القيم، بمعنى القرارات حول الأهمية التاريخية للظواهر الملحوظة. تلك بالطبع هيَ المشادّة المركزية لهينريتش ريكرت(١٢) (١٨٦٣) حول التفرد المنطقي لما سماه باسم «العلوم الثقافية»(١٣). وليس بإمكان العلوم الثقافية أن تهمل «القيم» بمعنى تقويم الأهمية الاجتماعية.

وليس من شك في أنّ الفرضيات العلمية الغربية والفرضيات العلمية الاجتماعية حول مفهوم «الحضارة» لم

تكن تتعارض كلها مع مفهوم تعدّد «الحضارات» البشرية. وحينما يطرح بعضهم مسألة أصل القيم الحضارية: كيف ظهرت القيم الحضارية أصلا في العالم الغربي الحديث، كان الجواب أنّها نتاج الاتجاهات الطويلة المدى والفريدة في ماضي العالم الغربي، سواء أكان تراث العصر القديم و/ أو العصور الوسطى المسيحية، أو تراث العالم العبري، أو التراث المشترك بين الاثنين، ويعاد بعض الأحيان تسمية التراث المشترك باسم التراث المسيحي-اليهودي.

وقد صدرت الاعتراضات العديدة على مجموعة الفرضيات المتعاقبة. هناك النكتة البارزة للمهاتما غاندي التي قالها، عندما سئل، «السّيد غاندي، كيف ترى الحضارة الغربية؟»، أجاب، «إنها فكرة جيّدة». كما أنّه جرى انتقاد الزعم بأنّ قيم اليونان القديمة وروما أو إسرائيل القديمة كانت أكثر قدرة على التأسيس لما سمّى باسم القيم الحديثة من قيم الحضارات القديمة الأخرى. وأخيرا، لم يعد من البدهي قبول ادعاء أوروبا الحديثة بأنّ اليونان وروما من ناحية أو إسرائيل القديمة على الجهة الأخرى هما وجها قاعدتها الحضارية. وكان هنالك منذ فترة طويلة نقاش بين من يرى اليونان أو إسرائيل كأصليّن ثقافيين بديلين. أنكر كلّ جانب من جوانب هذا النقاش معقولية الآخر. وأثار هذا النقاش نفسه الشكّ

حول احتمال الاشتقاق.

ومن يجادل بأنّ اليابان تقدر الإدّعاء بأنّ الحضارات الهندية القديمة هيّ أصلها على أساس أنّها كانت موضع أصل البوذية، أيّ جزءا مركزيا من تاريخ اليابان الثقافي؟ هل الولايات المتّحدة المعاصرة أقرب ثقافيا إلى اليونان القديمة، وروما، أو إسرائيل من اليابان للحضارة الهندية؟ قطعت الديانة المسيحية مع اليونان، وروما، وإسرائيل. وقال المسيحيون هذا القول في عصر النهضة الغربية. أليست القطيعة مع العصر القديم ما زالت حتى اليوم جزءا من مذهب الكنائس المسيحية؟

تصدَر، اليوم، الجدل حول القيم مقدمة المسرح السياسي. وكان رئيس الوزراء الماليزي محاضير معنيّا جدا في المجادلة بأنّ البلدان الآسيوية تستطيع ويجب أن «تعصرن» من دون قبول بعض أو كلّ قيم الحضارة الأوروبية. وكان لوجهات نظره صدى على نحو واسع بين القادة السياسيين الآسيويين الآخرين. أصبح نقاش «القيم» نقاشا مركزيا ضمن البلدان الأوروبية نفسها، خصوصا في الولايات المتّحدة، كالنقاش حول «تعددية الثقافات» من دون أن يقتصر النقاش حول ذلك الجانب. هذه نسخة من نسخ النقاش الحالي المؤثر في علم الاجتماع المؤسّساتي، وتفتّح بنى الجامعة التي تجمّع العلماء

الذين ينكرون مسلّمة التفرد.

٠- ٥- إعادة كتابة تاريخ «الاستشراق»:

يشير الاستشراق كما أسلفنا من قبل إلى شكل مجدّد ومجرّد لخصائص الحضارات الواقعة خارج مجال الغرب. وصار مفهوم «الحضارة»، موضوعا رئيسيا في الجدل العامّ منذ نقود أنور عبد الملك، وإدوارد سعيد، ومحمد أركون، وعبد الرحمن بدوي، وهشام جعيط، وهشام شرابي، وغيرهم. ولم يعد الاستشراق منذ فترة طويلة شارة شرف. يدّعي الاستشراق المعرفي البحث عن الجذور في العصور الوسطى الأوروبية، عندما وضع بعض الرهبان المسيحيين الثقافيين لأنفسهم مهمّة فهم تطور الأديان غير المسيحية، من خلال تعلم لغاتها وقراءة نصوصها الدينية. بالطبع، أسندوا قولهم على مسلّمة حقيقة الإيمان المسيحي ورغبة تحويل الوثنيين، لكن مع ذلك أخذوا هذه النصوص على محمل الجدّ كصورة من صور الثقافة الإنسانية.

وعندما تعلمن الاستشراق في القرن التاسع عشر الميلادي، لم يختلف شكل النشاط تماما. وواصل المستشرقون تعلّم اللغات وحلّ ألغاز النصوص. وواصلوا عمليا الاعتماد على المشهد الثنائي للعالم الاجتماعي. ووضعوا مكان ثنائية المسيحي/الوثني، ثنائية الغربي/الشرقي، أو الحديث/غير

الحديث. وفي العلوم الاجتماعية، ظهرت مجموعة التناقضات بين المجتمعات العسكرية والصناعية[١٤]، بين التضامن الميكانيكي والتضامن العضوي، بين الشرعية التقليدية والشرعية العقلانية-القانونية، بين علم توازن القوى وعلم الديناميكا. ولم تكن هذه التناقضات عادة تتعلّق بصورة مباشرة بأدبيات الاستشراق . ولا بد ألاَ ننسي أنّ إحدى هذه التناقضات المبكرة كانت تستند على مقارنة الأنظمة القانونية الهندوسية والإنجليزية.

وقد رأى المستشرقون إلى أنفسهم كمن يعرب عن تقديره المتعاطف الجادّ تجاه الحضارة غير الغربية بتخصيص حياته للدراسة المطّلعة على النصوص «لفهم»[١٥] الثقافة الأخرى من داخل. وكانت الثقافة التي فهموها في هذا الأسلوب بالطبع، تركيبا اجتماعيا يقيمه شخص ما يجيء من ثقافة مختلفة. ثم خضعت صلاحية هذه التركيبات إلى الهجوم، في ثلاثة مستويات مختلفة :

١ – لا تطابق هذه المفاهيم التجارب العملية.
٢ – هذه المفاهيم تجريدية.
٣ – أنّها تعميمات للأحكام المسبقة الأوروبية.

وكان الهجوم ضدّ الاستشراق أكثر من هجوم على البحث الفقير. وكان نقدا للنتائج السياسية لمفاهيم علم

الاجتماع. وقيل بأنّ الاستشراق هو شرع موقع أوروبا القوي المهيمن. هو الدرع الأيديولوجي لدور أوروبا الإمبراطوري ضمن إطار النظام العالمي الحديث. واقترن الهجوم على الاستشراق بالهجوم العامّ على التشيئ[١٦]، وتحالف مع الجهود المتعدّدة لتحليل قصص علم الاجتماع. وصارت بعض المحاولات غير الغربية لخلق خطاب مضاد «مشرقن»[١٧]، لقاء تقويض الاستشراق في هذه المسألة.

٠- ٦- إعادة كتابة تاريخ الفكر العربى:

لا جدال فى أنّ الخاص هو المنطلق، إذ لا واقع إلا وله خصوصيته، ولا حدث إلا وله تفرده، ولا تجربة إلا ولها تميزها[١٨]. ولكن من يحلل واقعا أو يقرا حدثا أو يحلل تجربة، إنما يرمى فى النهاية إلى صياغة ما يشتغل عليه ويفكر فيه بلغة التصورات النظرية. لا تعود تخصه وحده، بل تخص كل الذين يمكن أن يطلعوا على تجربته أو عمله. ولهذا فأن أهمية هذا المفكر لا تكمن فى كونه عربياً، بل فى كونه ترك لنا نصا يواصل صموده إزاء الوقائع وفكر فى مسائل الدولة والسلطة والمجتمع بعيداً من أيّ أدلجة أو أسطرة أو تقديس.

وقد تنبأ البعض بأنَ القرن الحادي والعشرين لن يكون عصر الانتهاء من الاستعمار ونيل الشعوب حرياتها، بل

سيكون بالعكس عصر تصفية الشعوب الضعيفة وإبادتها، أى على عكس كل الأحلام، فضلا عن «التحليلات» التى كانت تتوقع للبشرية التقدم والازدهار والسلام بالاستناد إلى حتمية القرن التاسع عشر الميلادي. لن يصمد إلا القوى التى يثبت جدارته ويستحق وجوده، أيّ القادر على الخلق والابتكار والإنتاج. وبناء القوة يتطلب أول ما يتطلب نقد الأسس وتفكيك المسلمات. فالتفكيك هو الوسيلة الفعالة لوصل ما انقطع من الأواصر أو لبناء ما يراد بناؤه، أيّ بناء إمكانات تتيح للواحد أن يفكر فيما لم يكن يفكر فيه، وأن يفعل ما لم يكن قادراً على فعله. فهو على كل حال شرط الخروج من السبات. والفكر ليس فى حقيقته شيئاً غير ذلك. إنه فعالية نقدية مستمرة، أيّ عملية نقد ونقد للنقد، بها يستيقظ المرء من غفوته الدوجمائية أو العرقية أو الأخلاقية.

وعندما يفكك المرء مقولاته وتصوراته يخرج من انتماءاته الضيقة وعقليته العقدية لكيّ يسهم فى عملية الإبداع الحضاري لغةً وثقافةً وفكراً. ولا شك أنه يخدم بذلك ذاته والعرب، فضلا عن الناس أجمعين. نعم لن يعجز العربي حضارة ما لم يتغير ويكف عن أن يكون ذاته ليكون على ما غير ما هو عليه أو ضدا على ما هو عليه. عندما يجتاز الحدود ويغير الشروط نحو الأفضل، أى نحو ما يمنحه القدرة وقوة

الأداء ويجعله صاحب مبادرة خلاقة أو إستراتيجية فعالة. فالهوية حضور، والوعي وعى بالعالم والتراث مادة للعمل والبناء والثقافة اشتغال على الذات، والمعرفة اختبار للواقع، والعقل تدبير وتقدير والسياسة صناعة للحدث والمهد والحضارة صناعة للحياة والمستقبل فلا تعبدن الأسماء ولا تحولن النصوص إلى أصنام.

يجدر بنا تغيير الأوليات. يتعلق الأمر بمشروع ننجزه يكون له مزاياه الحضارية وبعده العالمي. نخرج من قوقعة الذات المفكرة ونتوجه إلى العالم لكي نتعرف إليه ونشارك فى صنعه وتشكيله أو فى فتحه على آفاق جديدة. وبات العالم «قرية دولية» تتيح التواصل والتراسل بين سكان المعمورة وأرجاء الأرض، أما الحضارات فتتواجه والهويات تتصارع وتتنافى، فيما الذكريات الجمعية تؤجج لشن حروب مقدسة وغير مقدسة.

فالبشرية تتجه اليوم نحو صنع الإنسان العالمي، الإنسان -المستقبل. ولهذا لم تعد المسألة فى نظري مسألة تبعية أو استقلالية، إذ أنّ المصائر باتت متشابكة والكل يتوقف على الكل. إنها بالأحرى مسألة فاعلية ومردودية. مسألة حضور أو غياب على مسرح العالم. لقد تغير العالم وتغيرنا معه، وعلينا أن نعترف بذلك حتى نصنع أنفسنا ونسهم فى صنع

الحضارة القائمة بصورة إيجابية، طبعا أن لنا خصوصيتنا الثقافية التى هي حيزنا الداخلي. ولكن العالمية هي مدانا الحيوي وأفقنا الكوني. فلا انفكاك بعد اليوم للخصوصية عن العالمية. إنهما وجهان لا يطرد أحدهما الآخر بل لا قيام لأحدهما من دون الآخر.

والحداثة هي نبأ عظيم يتساءل عنه الناس ويختلفون فيه، كما تساءل عرب الجاهلية عن الحدث القرآني، أو كما اختلف المسلمون بشأن الحدث الغربي بعد حملة بونابرت على مصر. بهذا المعنى تشكل حدثا هائلا يولد ما لا يتناهى من الوقائع والأصداء والآفاق. فضلا عن التفاسير والتأويلات والقراءات. وما لا يحدث هو الجمود والانحطاط أو الخواء والعدم. وهذا الفهم للحداثة يصح بشكل خاص على الكيانات المعرفية والتشكيلات الخطابية أعنة على الأفكار والمفاهيم والنصوص. فالفكر الخصبة لها فعلها وأثرها والمفهوم له وقعة وصداه ووهجه. النص القوى المميز يخلق حقيقة ويولد مفاعليه ويفرض نفسه. ولا محيد لحد من الوقوع تحت تأثيره، وحتى لو دخل عليه دخول المنكر المعترض، فهو كالجسم الجميل الفاتن له حضوره.

على أية حال، هذه هي لغة الوجود : الثقافة الأكثر جدة وحداثة والأكثر فاعلية وصلاحية، تثبت جدارتها وتتفوق على

غيرها وتلقى لا محالة الانتشار والرواج، كما هو شأن الثقافة الغربية الحديثة. الثقافة مزدوجة. يقابل وجهها السلطوي وجهها التنويري. إنها تكشف بقدر ما تحجب. إنها تحجب بقدر ما تكشف. ومصطلح الفتوحات يجمع بين الجهتين، المعرفية والسلطوية، إذ الفتح هو من جهة فتح المنغلق وكشف الغطاء، أي هو استكشاف واستقصاء، وهو من جهة ثانية نصر على العدو. وعلى كل حال فالمعرفة تنشئ سيطرة على الموضوع أكان شيئا أو شخصيا. أن «المعرفة يدخل في استيلاء العارف دخولا ما». وأما الاستيلاء الناجم عن فاعلية الفكر وسلطة النص فهو يشبه استيلاء الجمال على الحواس والأفئدة. كل واحد يريد الرواج لفكرة إذا لم أقل يريد احتلال الواجهة فى مجاله أو السيطرة على ساحته. هكذا فنحن مع العالمية عندما تكون بقيادتنا، أيّ عندما تكون تعريبا أو أسلمة، ولكننا لا نعترف بها عندما يتصدر الغير واجهة العالم كما يحدث الآن، حيث العالمية هي فى قيادة الولايات المتحدة وأوروبا نفسها التى هي مصدر العالمية.

ينبغي ألا نقفز على الوقائع وألا نتعامى عما يحدث. فمن لا يحسن قراءة الحدث هو أبعد من أن يصنع حداثته. وبسبب الغرب أو بفضله، إننا نستخدم مقولاته لكي نقوم بنقده ولا اعتراض على ذلك، بل هذا هو المطلوب. يبدو أن ما نقتبسه

من الغرب بعيد كل البعد عن لغة الحدث ومنطقه. ما نقتبسه هو أقرب ما يكون إلى الطوبى والخلقيات أو اللاهوتيات. فالحديث عن الطابع التحريري للإمبراطورية العربية هو فى منتهى النرجسية والاصطفاء، فضلا عن كونه خداعا للذات وتضليلها. إنه كلام يفتقر إلى الوعي النقدي والحس التاريخي والموقف العملي، كما يفتقر إلى الأساس الأنطولوجى، بمعنى أن أصحابه لا يعرفون كيف تتكون الأشياء وتجرى الأمور كيف تتشكل السلطة وتلعب القوة، كيف يبنى المجد وتصنع الحضارة. فالذي يجهل بالوقائع لا يمكن أن يؤثر فى الأحداث والأفكار، لأنه لا يعرف طبيعة العلاقة بين ما يقع وما يمكن أن يقع. وفى الواقع أنّ الغرب هو الذي يعزز تلك التصنيفات الحاسمة والنهائية للثقافات والحضارات. إنه يقيم حاجزا لا يخترق بين الأنا والآخر، لكي يستبعد من دائرة التقدم والحداثة والعقلانية كل الثقافات التي تقع خارج المساحة الغربية، وهذا ما يلقى ظلاله من الشك على الخطاب الذي ينشؤه الغرب حول الخصوصيات الثقافية. فهو كلام مخادع بقدر ما يريد للآخر، أيّ لغير الغربي، أن يبقى داخل القمقم وأن يكون أسير تاريخه ورهن هويته المحلية الضيقة أو انتماءاته التقليدية الهامشية.

خطاب الهوية سيف ذو حدين. قد يكون دلالة على القوة

والحضور والازدهار أو علامة على التوسع والانتشار العالمية. وقد يكون بالعكس دلالة على الضعف والخواء ورضوخا لمنطق المسيطر الذي يريد للمسيطر عليه أن يحتفظ بهويته، أيّ أن يبقى حيث هو من العجز والهامشية وانعدام الفاعلية. وفيما يخص خطاب الهوية عندنا، هناك إفراط لتناوله على نحو سلبي، بوصفة توقعا على الذات وتمترساً داخل قلاع باتت مخترقة ومكشوفة من كل الجهات. أقرأه بوصفة محافظة على الأسباب والمعطيات التى أوصلت إلى حالة الجمود والضعف والانحطاط. أقرأه بوصفة قمعا لإرادة التغيير وعرقلة للمحاولات الرامية إلى اختراق السياجات العقائدية والعرقية التى تقيمها الأنا العربية حول نفسها أو يقيمها الغرب حولها، ولا فرق. يشهد على ذلك أن الخطاب النضالي لدى المثقف العربي المدافع عن هويته والمطالب بحريته وتحديث مجتمعه، قد اتسم بالعقم واللاجدوى، بل هو أفضى إعادة إنتاج التخلف والعجز وكل ما هو سالب للقوة معطل للنشاط الخلاق. أما الأصولي المعاصر فإنه يناهض الغرب متستراً بذلك على غربته. فهو غربي ككائن استهلاكي، وهو غربي فيما يختص بآلات الحساب وأنظمة المعلومات وأنساق العلوم، أيّ فى ما ليس بفكر. على هذا الصعيد، أعنى على الصعيد الأنا أفكر، فالأصولي تقليدي رافض لكل

منجزات الحضارة الغربية فى مجالات الفلسفة وعلوم الإنسان مع أن لهذه المنجزات طابعها الكوني، إذ هي محصلة لما أنجزته البشرية منذ بدأ الإنسان يرى إلى ذاته ككائن يعقل ويفكر.

أن الباني هو الذي يشتغل على نفسه وعلى الأشياء ابتداعا واجتراحا لإمكانات جديدة للوجود والحياة، للفكر والعمل. أما المباشر فهو مجتهد، والمجتهد يعانى بعض المعاناة، أيّ أنه يقوم بجهد على ذاته، ولكنه مع ذلك يقصر عن المؤسس تقصير السامع بالشئ عن الخبير به. أما المقلد فهو الذي يعتبر أن الأفضل له أن يقتفى أثر الماضيين فى كل ما قالوه وفعلوه لأنهم أدرى بما بنوه وأسسوه. إذن لا تجربة عنده ولا معاناة ولا إنتاج لعلم أو معرفة، أيّ لا شغل على الذات ولا على الأشياء. هكذا يكتفي المقلد، بالموروث يتمسك به ويحافظ عليه، بكلام آخر المقلد همه المحافظة على ما عنده، أما المؤسس فإنه يطلب ما عند الغير. المقلد يميل إلى التراجع. أما المؤسس فإنه يطمع فى الازدياد والتوسع والانتشار، ومن هنا فإن التقليد هو ثقافة الضعيف الذي هو قليل الدراية والذي لا قدرة له على قبول التحدي والمجابهة. ولهذا فهو الطور الذي يسبق طور الانحطاط. مع ذلك لا يحسبن أحد أن المقلد يتماثل مع من يقلدهم. فهناك فارق كبير

بين المقلد والمؤسس، إنه فارق أساسي، أيّ كياني وجودي، كالفرق بين الأصل والفرع، أو بين الأصالة والزيف أو بين القوي والضعيف، أو بين العالم والجاهل، أو بين الإبداع والإتباع. المقلد يحاول تكرار الأصل ولكن بلغة الأصل قوة وجمالا وبأداء ضعيف لا يرقى إلى مستوى أداء الأولي. ولهذا لا يخون الأصل كمن يحاول تقليده. ولا يقترب من حقيقته إلا من يختلف عنه ويخرج عليه أو يعمل على إعادة إنتاجه على نحو جديد مبتكر، هذه إشكالية التقليد، فالمقلد يبتعد عن الأصل كلما حاول الاقتراب منه ولهذا فالنسبة إلى الأصل تمسى مع مرور الزمن مجرد تعلق بالأسماء، أيّ مجرد خطاب أجوف لا يعبر عن حقيقته ما يقوله. لا تطابق في النهاية مع الأصل أكان هذا الأصل حدثا أو نصا. فالحدث غائب ولا يوجد إلا في الروايات والخطابات، أي مجرد موضوع للتأويل. وأما النص فإنه لا يقرأ إلا تفسيرا وتأويلا أو تفكيكا. ومن هنا لا أصولية مطلقة، بل ثمة فروع هي أبدا خروج على الأصل لأنها تنسخ الأصل بقدر ما تنسخ بعضها بعضاً. إنَ الهوية تخضع للتحول، معناه إنَ المقلد للأصول هو أقل أصولية مما يحسب، ولهذا فإن إدعاء التطابق مع الأصل هو خداع. وما ينطوي عليه التقليد للأصل، من الوهم والانحطاط يدعو إلى التخلي عن الطريقة التقليدية في التعامل

مع الأصول.

وليس من شك في أنّ النص القرآني شكل في المبتدأ واقعة حاسمة، وكان منطلقا لمغامرة عقلية كبرى ولعمل حضاري استمر قرونا. ولكن الأمر انقلب فيما بعد، وما كان ملهما ومحركا، غداً نسقا مغلقا ومنظومة عَقَدية جامدة، وتحول إلى مجموعة شروح وتفاسير. والتفاسير استنفدت نفسها وأصبحت أقرب إلى تحصيل الحاصل. فإنّ أهل الخطاب السائد يفسرون الأحداث للتدليل على صدق النص، ويتخذون من الوقائع مسوغات للبرهنة على صحة الخطاب. وهذه هي إستراتيجية المفسر أو الشارح، إنه لا ينتج معرفة ولا يجترح معنى، وإنما هاجسه كشف المعنى المنصوص عليه فى الخطاب. ولهذا فهو لا يقرأ النص فى الحقيقة، بل يتعامل معه وكأنه مقروء سلفا ما يعتبر المعنى شيئا جاهزاً.

من هنا الحاجة الماسة إلى الانقلاب على المناهج وعلى الأساليب التقليدية فى دراسة النصوص. والنصوص إنما تحجب فى النهاية ذاتها وسلطتها موضوعاتها. ولهذا فقراءة النص قراءة جديدة نقدية، غير تقليدية، تسهم فى الكشف عن المحجوب، أيّ تسهم فى بناء علاقة جديدة بالذات والعقل والمعنى والعالم والغير. مع أنّ النصوص ليست غاية بذاتها، بل تطلب بوصفها تقدم إمكانات للفهم. إنها مادة للبحث أو

رؤوس أموال ثقافية يمكن تحويلها وصرفها، أو مناجم دلالية يمكن التنقيب فيها. فالغربي يتعامل مع تراثه معاملة نقدية، لأنه يقرأ النصوص لكي يعيد الفهم ويجدد الفكر. وهذه هي الطريقة الوحيدة لبعث النص، أيّ لتحويله من معرفة جامدة أو ميتة إلى معرفة حية. كذلك كان شأن العرب في عصور ازدهارهم وفتوحاتهم. لم يكتفوا بالتقليد أو الشرح أو التفسير، بل اشتغلوا على ذواتهم وأصولهم تحويلا ومغايرة نسخا وتبديلا اجتهاداً وإبداعاً، أو تأويلا وإعادة بناء ... صحيح لم يكن سعيهم منصبا على نقد الأصول والأسس، ولكن لم يكن همهم حراسة الهوية والذاكرة، بل إنتاج المعرفة وتحصيل العلم والوصول إلى أكبر قدر من المفهومية والمعقولية في التعاطي مع العالم وأوضاعه أو في النظر إلى الوجود وأحواله، بدليل تطويرهم للعلوم التي ورثوها عن الأوائل وابتكروا علوماً جديدة لها أصالتها. وكانوا يحرصون على هويتهم ويدافعون عن معتقداتهم، ولكن الهم الأيديولوجي لم

يكن طاغيا عندهم على الهم المعرفي. أي لم يكن يقف حائلا دون معرفة الكائن أو استقصاء الحادث أو استشراف الجديد. ولهذا كان لهم حضور وازدهار في ذلك العصر. من هنا لا سبيل إلى الحضور الغنى المتجدد وإلى ممارسة الدور الفاعل إلا بنقد النصوص والتحرر من سلطة التقليد.

الهوامش

١- بما في ذلك المغرب العربى.

2 - Eurocentrism and its Avatars : The«I. Wallerstein. . 1997. Keynote Address at«Dilemmas of Social Science The Future of Sociol-«ISA East Asian Regional Colloquim. . nov. 22-23. 1996. Seoul. Korea. co-«ogy in East Asia sponsored by Korean Sociological Association and International Sociological Association. in http:// fbc.binghamton.edu/iweuroc.html.

عمانوئيل فالرشتاين، «المركزية الأوروبية وتحولاتها : مسائل علم الاجتماع»، ١٩٩٧، فى إطار ISA الحلقة الدراسية الشرقية الإقليمية الآسيوية، عن «مستقبل علم الاجتماع فى شرق آسيا»، والتى دارت فى يوميّ ٢٢-٢٣ من شهر نوفمبر من العام ١٩٩٦، فى سيول، فى كوريا، وقد شاركت فى دعم الحلقة الرابطة الاجتماعية الكورية والرابطة الاجتماعية العالمية

٣- هشام جعيط، «أوروبا والإسلام»، بيروت-لبنان، دار الحقيقة، ط١، ١٩٨٠، ص ١٢٦ وص ١٦٦؛ عبد الله العروى، «أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخانية» ؟، ترجمة د. ذوقان قرقوط، بيروت-لبنان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٧٨,

٤- أو أسلاف الأسلاف.

5- Determinist

6- Idiographic.

٧- أجست كونت أو سبنسر أو كارل ماركس، تمثيلا لا حصرا.

8- Nomothetic.

9- Universalizing.

10- J. Needham.

١١- مهما آثرنا تعيينها كقيم حضارية، وكقيم علمانية-إنسانية، والقيم الحديثة.

12- H. Rickert.

13- Kulturwissenchaft.

14- Gemeinschaft and Gesellschaft.

15- Verstehen.

16- Reification.

17- Orientalized.

١٨- علي حرب، «الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة»، «النص والحقيقة III»، المركز الثقافى العربى، ط١، ١٩٩٥، ص ٢٠٣ وما بعدها.

الفهرس

رقم الإيداع
٢٠٠٧/٢٦٧٢٩
I.S.B.N
977-07-1280-9